« les interviews »
Collection dirigée par Jacques Duquesne

Jacques Duquesne interroge Mgr MATAGRIN
Un nouveau temps pour l'Église

Jacques Duquesne interroge le Père CHENU
Un théologien en liberté

JACQUES DUQUESNE

interroge le Père

CHENU

« Un théologien en liberté »

« les interviews »
Le Centurion

Table des matières

ISBN 2.227.32002.8

N'étaient l'amicale insistance de Jacques Duquesne et la confiance fraternelle de Charles Ehlinger, je ne me résoudrais pas à publier cette interview — ce livre-interview —, dont le genre littéraire, par ses spontanéités sommaires, par ses questions indiscrètes, supporte mal tant une relation précise des événements que les analyses doctrinales. Ni l'historien ni le théologien, en moi, ne s'en accommode. Je suis d'ailleurs amené à raconter des opérations dans lesquelles je ne fus qu'un minuscule témoin, alors que les acteurs, parfois encore vivants, auraient meilleure qualité pour parler. Quant aux conjonctures théologiques ou pastorales, elles sont évoquées dans leur primesaut; et je me suis défendu d'en réécrire les données, afin de demeurer dans ce genre littéraire, qui décevra les doctes.

Le lecteur devra donc avoir la bonté de consentir, comme moi, aux limites de ce genre qui, il est vrai, par sa valeur de témoignage, n'est pas sans intérêt, jusque dans l'anecdote, et à la faveur même du laissez-aller et du va-et-vient de la conversation.

Un théologien en liberté, a-t-on titré ce dialogue. Les titres peuvent être provocants, non sans ambiguïté. On verra ce que signifie pour moi, théologien, la liberté : dans la foi vive à l'Évangile, Parole de Dieu en acte dans l'histoire que j'ai vécue.

M.-D. Ch.

1

Qu'est-ce qu'un théologien?

JACQUES DUQUESNE. — *Vous êtes théologien. Et même l'un des trois ou quatre théologiens français de réputation internationale. Or, c'est très curieux, mais la plupart des gens ne savent pas ce que c'est qu'un théologien. Ou alors ils imaginent que c'est un monsieur étrange, toujours enfermé dans un cabinet, qui étudie des textes anciens et ergote sur les virgules. Vous ne serez donc pas étonné si je vous demande, pour commencer, de vous définir, de définir votre fonction.*

PÈRE CHENU. — Vous savez, moi, je ne suis jamais resté enfermé bien longtemps... Mais de cela, nous reparlerons plus tard. Pour répondre à votre question, je dirai d'abord qu'un théologien est un professionnel, un monsieur qui a un métier. C'est un très beau mot, métier. Vous savez qu'il vient du latin *ministerium* qui signifie: fonction exercée dans une société, service rendu dans une société. Donc, le théologien exerce son métier, son ministère si l'on préfère, à l'intérieur d'un groupe humain qui s'appelle la communauté des croyants.

— *C'est difficile à admettre, pour la plupart des gens. Votre activité paraît trop ésotérique, originale, pour être qualifiée de métier.*

— C'est vrai. Un biologiste, un chimiste, un psychologue, un sociologue, chacun voit le rôle qu'ils jouent.

Le théologien, non. Pourtant, c'est un homme de science, de connaissance, comme ceux que je viens de citer. Mais la foi, la connaissance religieuse, sont devenues marginales, parce que la société s'est sécularisée. Jadis, le théologien était incorporé à l'Université, comme les autres experts en sciences diverses, et donc à la vie sociale. Jusqu'à la Révolution française, les facultés de théologie faisaient partie de l'Université, — cela existe encore dans certains pays, d'ailleurs. Et même, les théologiens étaient les meneurs, la conscience critique de l'ensemble universitaire. Il y avait le droit, la médecine, la faculté des arts, des lettres, des sciences; la faculté de théologie était régente de l'ensemble.

— C'était le temps de la chrétienté, comme on dit, où l'Église était la source de toute culture.

— Mais elle régentait aussi la vie économique, financière, de l'Université. Comme vous le savez, elle percevait la dîme. En échange, elle accordait à tous les maîtres et professeurs — je dis bien : tous, et pas seulement les théologiens — un bénéfice, c'est-à-dire une bourse. Moyennant quoi ils devaient enseigner gratuitement. De même que les médecins devaient soigner gratuitement : ils étaient intégrés dans le système clérical, et recevaient un bénéfice. Mais ils en ont été dégagés assez rapidement. En 1452, un cardinal est venu à Paris, envoyé par Rome, pour libérer les médecins de cette servitude ecclésiastique. Du coup, ils se sont fait payer...

— Et c'est depuis ce temps-là qu'est né le grand débat entre médecine libérale et médecine salariée. Mais nous voilà bien loin des théologiens.

— Pas tellement. Car c'était le premier ébranlement du système, la première discipline qui leur échappait. Ensuite, comme vous le savez, la Révolution au XVIIIe siècle a contesté la puissance politique, économique, culturelle de l'Église, et la nouvelle Université, de type napoléonien, a déjà marginalisé la faculté de théologie et la théologie elle-même, par l'effet d'une sécularisation croissante.

— Il restait quand même des théologiens.

— Oui. Il y avait, au XIXe siècle, des hommes comme Lacordaire, Lamennais, Gratry, comme Maret, doyen de la faculté de théologie, qui n'étaient certes pas sans influence sur l'opinion publique; mais le travail organique d'un savoir théologique restait inférieur; les manuels étaient pitoyables, encrassés dans le traditionalisme hors les novations scientifiques et culturelles en cours. Avec la laïcisation de l'État et de l'enseignement, après 1870, en France, les facultés de théologie sont éliminées des cadres universitaires. Elles furent alors reconstituées grâce aux Instituts catholiques, mais dans un statut extérieur au régime universitaire, ce qui n'allait pas sans un préjudiciable isolement par rapport aux disciplines profanes, en science et en culture.

— Elle est frappante, votre insistance à lier la théologie aux sciences.

— C'est Abélard qui, le premier, au XIIIe siècle, a donné au mot « théologie » le sens technique d'un savoir. Jusque-là, dans le langage des Pères de l'Église, théologie voulait dire « parole de Dieu ». Quand je crois à la parole de Dieu, je suis théologien.

— Nous sommes tous des théologiens...

— Ce n'est pas tout à fait faux, d'ailleurs. Mais à partir du moment où la théologie devient un savoir particulier, elle se limite à quelques-uns. Alors, dans un monde où la foi devient marginale, la théologie, métier exercé par quelques-uns seulement de ceux qui ont la foi, est plus marginale encore.

— Vous exagérez. Ce que vous dites là était peut-être exact il y a quelques années. Mais, aujourd'hui, me semble-t-il, on assiste à un mouvement en sens inverse. La théologie retrouve prestige et rayonnement.

— C'est vrai aussi. Dans le monde chrétien, mais également à l'extérieur. Tout d'abord, il y a des chrétiens qui se trouvent affrontés à toutes les grandes questions

de notre époque et qui réfléchissent à ce que devient leur foi. Ils s'aperçoivent donc qu'il y a, dans la communauté des croyants, quelques hommes qui ont précisément pour fonction d'observer, de réfléchir, d'élaborer. Alors ces quelques hommes-là commencent à les intéresser.

— C'est le cas de toutes les équipes, de tous les groupes qui, à un moment de leur recherche, de leur débat, ou de leur expérience, se disent : pour clarifier nos idées, il faudrait consulter quelqu'un, un théologien.

— J'ai assisté à plusieurs reprises à la naissance de cette requête. Par exemple, quand la J.O.C. a commencé. Ses fondateurs, Cardijn, l'abbé Guérin recouraient cordialement aux théologiens.

— Oui, mais, à cette époque, des laïcs n'auraient pas eu l'idée de consulter un théologien. Ils auraient dit : on va consulter un prêtre. C'est bien pourquoi je dis que le théologien a plutôt gagné en prestige depuis cette époque.

— On cherchait le prêtre plus que le théologien, c'est vrai. Cela existe encore : il demeure comme une défiance à l'égard du théologien.

— Pourquoi?

— Parce qu'il est considéré comme un « intellectuel ». Là encore, le passé explique bien des choses. Il y eut une époque où je n'osais pas me présenter comme théologien devant des groupes de prêtres — qui pourtant avaient fait appel à moi, ce dont j'étais très heureux. C'est que, dans leurs séminaires, ils avaient fait une théologie dont ils ne voulaient plus. La théologie qu'on y enseignait avant 1940 était — comment dire? — séparée, à huis clos. Les études étaient livresques et d'un grand conservatisme intellectuel; elles rebutaient les jeunes prêtres engagés dans les vraies batailles. Pour eux, la théologie était une discipline abstraite, aristocratique, une discipline scolaire. Bien sûr, il y avait de bons théologiens, il y en a toujours eu. Mais je vous parle de la moyenne. Ainsi se méfiait-on du théologien.

— Et l'on s'en méfie moins aujourd'hui.

— J'assiste à un nouvel épisode de cette évolution : depuis plusieurs années, on a commencé à décléricaliser la théologie. Il n'est plus nécessaire d'être prêtre pour être théologien. Puisque l'Église a conscience d'appartenir au monde, et puisque les hommes qui vivent dans ce monde sont partie prenante de la conscience de l'Église, la théologie se sécularise — au bon sens du mot. Il y a déjà des théologiens laïcs, et même des femmes qui sont professeurs de théologie.

— Où?

— A l'Institut catholique de Paris, par exemple, et ailleurs. Et aussi à l'étranger. De sorte que je me trouve désormais en communion de travail, de recherche, d'expérience, avec des laïcs. Et la marginalisation dont je parlais tout à l'heure commence à se résorber.

— Mais ne se résorbe-t-elle pas en un autre sens également? Je veux dire : le champ d'application de la théologie n'a-t-il pas évolué lui aussi?

— Oui, il s'est étendu, c'est le deuxième point que je voulais souligner — dans la mesure où l'Église s'est intéressée de plus en plus aux problèmes du monde. Grâce au développement des sciences humaines, elle n'est plus enfermée dans sa tour d'ivoire; elle est entourée de tout un appareil de sciences religieuses : la sociologie religieuse, la psychologie, l'ethnologie, etc. Je me retrouve donc, comme théologien, dans des groupes d'études de savants, qui sont parfois incroyants, mais que leurs disciplines incitent à étudier le phénomène religieux qu'ils considèrent comme important. Bien sûr, il ne faut pas annexer ces hommes-là, et ils doivent se protéger contre une mainmise inconsciente des théologiens. Mais, grâce à leurs sciences, la théologie retrouve un sol humain qu'elle avait un peu perdu. Même si ces sciences la remettent quelque peu en question.

— Vous venez de parler des savants, du monde, et du statut du théologien dans le monde. Vous avez aussi fait

allusion — pour ce qui concerne la communauté des croyants — à vos rapports avec le prêtre, les laïcs croyants. Et l'évêque, le successeur des apôtres?

— J'y arrive. Mais là encore il faut faire un peu d'histoire. Le théologien a pris une certaine autonomie à l'égard de la hiérarchie, dans la mesure où il n'est pas seulement un expert technique, mais la conscience critique de la foi en travail. C'était déjà vrai au XIIIe siècle, quand l'Université s'est constituée. Il existait une faculté de théologie avec une corporation — c'était la grande époque des corporations — de gens qui faisaient de la théologie, et cette corporation était distincte dans l'Église. Les membres de cette corporation, qu'on appelait les maîtres en théologie, avaient une grande autorité, même pour les décisions doctrinales. Au XIIIe siècle, les maîtres de l'Université de Paris agissaient en matière doctrinale comme le magistère romain le fait aujourd'hui.

— Ils le faisaient vraiment en dehors de l'épiscopat?

— L'évêque de Paris était certes partie prenante à ces décisions, mais pas plus. Il y avait alors une grande effervescence intellectuelle dans ce milieu, et les maîtres en théologie sont intervenus à plusieurs reprises pour baliser le terrain. Ils ont même condamné saint Thomas d'Aquin! Vous vous rendez compte! C'était en 1277, trois ans après la mort de Thomas. La corporation des maîtres de Paris a établi un syllabus des erreurs, analogue à celui de Pie IX, au XIXe siècle, dans lequel elle condamnait un peu plus de 230 erreurs du temps, — parmi lesquelles une dizaine étaient de saint Thomas. Ce n'est pas Rome qui est intervenue. En ce temps, il n'y avait pas de Congrégation du Saint-Office. Les maîtres de Paris jouaient eux-mêmes le rôle de régulateurs. Et cela a continué tout au long de ce que nous appelons l'Ancien Régime. Les théologiens — pas seulement à Paris — prenaient des positions collectives, après de longues discussions entre eux, et parfois ils le faisaient en dehors de l'épiscopat, ce qui provoquait des conflits avec celui-ci. Il existe un autre exemple

célèbre, celui du jansénisme. Un bon nombre de théologiens dans les universités étaient jansénisants, et ils étaient opposés aux décisions de l'épiscopat — lequel était d'ailleurs divisé, théologiquement et moralement. Il y a eu des controverses pénibles, auxquelles participaient des laïcs cultivés de la haute bourgeoisie. Nous avons peine à imaginer, aujourd'hui, la vivacité de telles controverses. Un peu plus tard, lorsque Richard Simon, un théologien qui était un simple prêtre de l'Oratoire, a introduit la critique exégétique dans l'Écriture — c'est l'ancêtre de la critique biblique —, Bossuet l'a violemment attaqué. Bossuet était l'évêque le plus connu de l'époque, y compris grâce à sa familiarité avec le pouvoir. Mais, en vérité, c'est Richard Simon qui l'a emporté dans l'histoire de la pensée chrétienne.

— Dans l'histoire de la pensée, sans doute. Mais, à ce moment-là, n'est-ce pas Bossuet qui a gagné?

— Oui, Richard Simon a eu quelques ennuis. Mais l'épisode montre bien qu'il y avait deux instances. Nous observons un fait analogue, hors de France, un peu plus tôt, lorsque l'Espagne a colonisé l'Amérique. Le pouvoir ecclésiastique, dans cette entreprise, se trouvait lié au pouvoir politique : le pape donnait aux rois mission d'évangéliser les terres nouvelles, et chacun espérait y trouver son compte. Mais, sur le terrain, en Amérique, quelques théologiens ont compris que c'était une erreur grave d'imposer l'Évangile au nom d'un pouvoir politique. Quelques-uns l'ont dit. Il y avait, parmi les missionnaires colonisateurs, un homme qui s'appelait Barthélemy de Las Casas, et qui, du coup, a changé d'attitude : il a fait libérer les esclaves. Tout le monde lui est tombé dessus, le pouvoir politique et le pouvoir ecclésiastique, qui avaient partie liée. Quinze fois, Las Casas est revenu d'Amérique en Espagne pour se défendre — quinze fois! avec les bateaux de l'époque, cela prenait six semaines chaque fois — et, en Espagne, il a trouvé un complice, le grand théologien Vitoria qui, lui, n'avait jamais traversé l'Atlantique. Cette collusion entre l'homme d'action et celui

qui faisait la théologie de l'opération a été hautement significative. L'affrontement avec les pouvoirs, et aussi avec les théologiens conservateurs, a connu des épisodes dramatiques. Ce qui en est sorti, c'est une théologie des relations entre les nations, et l'affirmation du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes.

— *Elle n'a rien perdu de son actualité. Pendant la guerre d'Algérie, souvenez-vous, Vitoria et Las Casas ont été redécouverts ou découverts, et souvent cités.*

— Vitoria est un des grands théologiens du monde moderne. Il a joué là un rôle prophétique.

— *Et Las Casas?*

— Il a fini par devenir évêque lui-même. Je ne crois pas qu'il ait converti tous ses confrères à ses positions, mais ce qui est intéressant c'est que l'élément prophétique s'est ainsi intégré dans l'institution, a été repris par l'institution. A condition que l'institution permette toujours l'émergence et le développement du mouvement prophétique.

Je ne vais pas refaire toute l'histoire des rapports entre le magistère — pas seulement celui des évêques, mais aussi celui de Rome — et les théologiens. Mais je voudrais quand même citer un souvenir personnel. Peu avant l'ouverture du Concile, j'ai été invité à participer à un colloque entre théologiens et évêques, au couvent de l'Arbresle, près de Lyon. Le cardinal Gerlier présidait. Le véritable meneur du côté de l'épiscopat était Mgr Guerry l'archevêque de Cambrai, qui avait alors une grosse influence. Le sujet du colloque était, précisément, les rapports des évêques et des théologiens. Nous n'en avions pas une très claire conscience, mais il s'agissait au fond de savoir quel serait le rôle des théologiens au Concile. Or, parmi les participants, se trouvait aussi — c'était très notable à ce moment-là — un laïc, André Mandouze. Il devait décrire la fonction épiscopale au temps de saint Augustin — période où il est maître, comme vous le savez. Un débat très vif et très cordial aussi s'est engagé entre Mandouze et Mgr Guerry, le premier insistant surtout sur le rôle pastoral de l'évêque, et le second sur son autorité. Bien sûr, Mgr Guerry était pastoral, mais très clérical en même temps.

— *Il a été un des grands défenseurs de cette théorie cléricale du mandat donné par la hiérarchie à l'Action catholique, théorie qui a fait perdre beaucoup de temps à beaucoup de gens, sans beaucoup de profit.*

— Exact. On m'avait demandé à moi de situer le théologien par rapport à l'évêque. Et — j'arrive là au cœur du problème — j'ai essayé de marquer très nettement les deux fonctions du théologien : au service de l'épiscopat, comme expert, mais autonome dans sa recherche. Il se trouve que, quelques années plus tard, Paul VI a cité mon texte, qui avait été publié entre-temps. Mais je dois reconnaître que, en me citant, il a surtout insisté sur le rôle d'expert, et moins sur l'autonomie de la recherche.

— *En quelle année vous a-t-il cité ainsi?*

— Lorsque a été constituée la commission théologique. Et ceci est très significatif. Vous savez que c'est sur le désir du Concile, après bien des épisodes, que l'on a envisagé de créer une commission théologique. Or, le pape, lui, a déjà sa propre commission théologique, la Congrégation pour la doctrine de la foi, le Saint-Office comme on disait naguère. Ce sont ses experts, entièrement à son service. Créer une autre commission théologique, c'était donc manifester l'autonomie de la recherche. Et le pape n'y était pas très favorable; du moins manifestait-il des réserves. Quand le cardinal Suenens, qui était l'un des initiateurs de ce projet, lui en a parlé, Paul VI lui a d'abord répondu : « Vous savez, les théologiens nous ont joué quelquefois de mauvais tours... » Mais il a laissé faire.

— *Elle n'est pas un peu marginale par rapport au magistère, cette commission?*

— Elle tend à l'être. On publie parfois des textes sans même la consulter. Mais aussi elle ne répond pas toujours à sa fonction de favoriser la recherche.

— Ce que vous dites est très intéressant. Car vous aviez insisté sur deux points : rôle d'expert, et autonomie dans la recherche. Le pape vous avait cité en soulignant surtout le premier. Et voilà que, dans la pratique, cette commission théologique ne joue pas ce rôle.

— Ce n'est pas tout à fait anormal. C'est la rançon de l'autonomie. Le pape n'a aucune obligation de consulter cette commission, bien qu'il l'ait constituée lui-même. Mais le problème est plus profond. Un expert qui n'est pas en même temps chercheur ne pose pas de problème à l'autorité : il est le dépositaire d'une technique, d'un savoir, qu'il met au service de l'autorité. Mais, s'il est en même temps un chercheur manifestant une certaine indépendance, l'autorité éprouve quelque réserve à son égard — même s'il ne conteste pas, simplement parce qu'il travaille un peu en marge de l'exercice du pouvoir.

— Il me semble qu'il y a là un phénomène tout à fait classique dans les rapports entre le pouvoir — quel que soit ce pouvoir — et les chercheurs. Est-ce votre avis? Ou bien, y a-t-il des aspects de ce phénomène qui soient tout à fait propres à l'Église?

— C'est toujours la question du pouvoir et du savoir. Mais il y a un aspect propre à l'Église parce qu'elle exerce, par nature, un magistère de pensée. Je préférerais dire « ministère ». « Magistère » est un mot récent, jadis on aurait dit « ministère », ce qui soulignait bien l'idée de service. Le service de la Parole. Autrement dit, le pouvoir, dans l'Église, est au service d'un savoir — la connaissance de la foi —, ce qui n'est pas le cas du pouvoir civil, lequel n'est pas au service des sciences profanes. Mais, en même temps, ce savoir est aussi une vie, une recherche, d'où la difficulté pour le pouvoir.

— Essayons de préciser un peu plus.

— Si vous voulez. Prenez l'exemple du Concile. Les évêques avaient donc des assistants techniques, qui étaient les théologiens. Ceux-ci leur étaient très utiles : ils fournissaient la documentation, doctrinale et pastorale, préparaient leurs interventions, rédigeaient les textes, etc. Les mauvaises langues disent même que ce sont les experts qui ont mené le Concile; ce n'est pas tout à fait faux. Je me souviens d'un épisode minuscule, mais révélateur. Au moment de la discussion du *Décret sur les laïcs*, j'avais remarqué un paragraphe encore tout imprégné de la notion de « mandat » donné au laïc par la hiérarchie, tout inspiré d'une conception dualiste : d'un côté le monde, de l'autre l'Église. Je me trouvais avec un autre expert français, et nous avons convenu que c'était mauvais. Mais ce paragraphe était déjà adopté en commission; impossible donc de le changer. Alors nous avons rédigé un additif qui le corrigeait, un deuxième paragraphe qui disait à peu près le contraire du précédent. Le premier constatait en quelque sorte le dualisme, et le deuxième disait : l'action de l'Église doit le dépasser. Ce sont les évêques français de l'Ouest qui ont présenté notre nouveau texte, et il a été adopté.

— On comprend que les pouvoirs aient intérêt à se méfier des experts!

— Au Concile, le pouvoir s'en méfiait parfois. Le secrétaire du Concile, le cardinal Felici, est même intervenu publiquement, un jour, pour mettre en garde les évêques contre un expert qui, la veille, avait prononcé une conférence devant un grand nombre d'entre eux. Il leur a dit que les experts n'avaient aucune autorité et ne devaient pas les influencer. Il visait mon confrère dominicain, le Père Schillebeeckx, qui était l'homme de confiance de l'épiscopat hollandais. Cela n'a pas empêché Schillebeeckx d'être l'un des plus efficaces théologiens du Concile en compagnie d'hommes comme l'Allemand Rahner et de quelques autres.

De même, quand on a rédigé le texte de *Gaudium et Spes* sur la famille, il y a eu un épisode significatif. Comme vous le savez, la thèse « traditionnelle » voulait que la fin première du mariage soit la reproduction, avec, secondairement, quelques petites joies. Maintenant, le texte du

Concile a mis en avant l'amour des époux, non pour exclure la fécondité, mais parce qu'elle ne prend son sens qu'à l'intérieur de cet amour. Dans cette affaire, les experts belges notamment ont joué un grand rôle. Il fallait redresser la thèse traditionnelle, sur « les deux fins du mariage », qui venait de saint Augustin. Désarticuler ce vocabulaire, c'était le rôle d'hommes de métier, les experts. Je me vois encore entrant un jour à Saint-Pierre, et me faisant happer par un expert belge, qui me communiqua le texte d'un amendement, pour que je le fasse passer à un évêque français — ce que j'ai fait. Et il en allait toujours ainsi. Un autre jour, alors qu'on discutait du travail, un évêque canadien très perspicace — on était alors en 1964 — me dit : « Il faut prévoir le rôle considérable des loisirs dans la société future; il serait dangereux que le Concile se borne à exalter le travail sans ménager l'ouverture vers une civilisation de loisirs; pourriez-vous préparer un amendement? » La difficulté était que ledit amendement devait tenir en une ligne, car il y avait interdiction d'allonger beaucoup les textes. Je me suis retiré dans un coin de Saint-Pierre pendant une heure pour rédiger ce petit bout de texte, puis je l'ai porté à mon évêque qui l'a vaguement corrigé avant de le faire adopter. Si bien que l'on pourra dire que le Concile avait vu clair en annonçant l'importance croissante des loisirs. Voilà comment les choses se passaient concrètement. Cela requérait de la part des experts la liberté de recherche.

— *Tout ce que vous venez de dire du Concile montre bien que le statut des théologiens dans l'Église s'est quand même amélioré.*

— C'est vrai. J'ai été très sensible à la sympathie active qui existait entre évêques et théologiens. Ils ne nous traitaient pas comme des larbins. Au Concile Vatican I, la situation était assez différente. Pour Pie IX, homme très autoritaire, les théologiens n'étaient que des scribes. D'ailleurs, il refusait de voir ceux qui se trouvaient en désaccord avec lui. L'un d'eux, un dominicain nommé Gotti, avait quand même réussi à forcer sa porte pour le mettre en garde contre une notion d'infaillibilité absolue du pape; il fut si mal reçu qu'il ne s'y est plus frotté par la suite.

Ce climat-là a persisté après Pie IX. Mais, s'il y a eu des incidents pénibles, il faut reconnaître que l'articulation du pouvoir et du savoir, dans l'Église, est très remarquable, en principe. La théologie, c'est l'intelligence de la Parole de Dieu. Tout chrétien doit l'avoir, tout chrétien l'a même de manière minuscule. Le théologien, c'est l'expert qui va plus loin. Il sait très bien que ce travail doit respecter certaines lois, à commencer par les plus élémentaires, les lois grammaticales par exemple. Dans l'interprétation de certains textes, ceux qui sont au pouvoir voudraient parfois escamoter les lois de la grammaire quand ça les arrange. Mais le théologien réagit en professionnel : « Pas du tout, dit-il, vous insistez sur l'épithète plus que sur le substantif. Ce mot-là est un substantif, donc c'est lui qui importe. » Dieu parle aux hommes selon la langue et la technique des hommes. Le pouvoir, lui, a la tentation de prétendre émaner directement de Dieu, être branché sur lui, et il a tendance à éliminer les causes secondes, les démarches humaines.

— *Vous pourriez donner un exemple?*

— Les différences de culture. De culture locale déjà. Le pape, évêque de Rome, emploie parfois un vocabulaire qui est adapté à la communauté chrétienne d'Italie, mais qui détonne en France; c'est au théologien à opérer le discernement, et à observer que les mentalités, voire les simples conjonctures, ne sont pas les mêmes, en France, en Allemagne, et relativisent les propos du pape. C'est plus évident encore d'un continent à l'autre. Voici quelques mois, les théologiens africains, réunis avec leurs évêques, ont revendiqué une théologie « africaine », qui ne soit pas la reprise, ni même la traduction de ce qui a été pensé et énoncé ailleurs, mais une intelligence indigène de la Bonne Nouvelle — qui leur a été annoncée à eux aussi bien qu'aux autres. Ils demandent donc à en rechercher une nouvelle expression, émanant de leur culture. Ainsi l'Église

est amenée aujourd'hui à élaborer la Parole de Dieu selon les ressources très différentes des diverses cultures.

Les évêques africains et indiens, au Synode de Rome, octobre 1974, ont exprimé avec vigueur cette revendication. Mais ce n'est pas le rôle professionnel de l'épiscopat d'élaborer cette « nouvelle » théologie.

— *Pourquoi?*

— Parce que toute structure est isolante : le pouvoir sépare, il paralyse certaines sensibilités. En ce sens, paradoxalement, le théologien, qui, par métier, conceptualise, est cependant plus apte au *témoignage*, pur, gratuit, que l'homme au *pouvoir :* l'homme au pouvoir en effet, portant responsabilité de gouvernement et de définition, vise, et doit viser, l'efficacité, y compris pastorale. Le témoignage est expression, est acte d'une communion; le pouvoir est l'exercice et l'action d'une société, fût-elle anonyme. L'efficacité risque de devenir le critère de l'action et de la pensée, au détriment du témoignage évangélique et de ses cris. Vous savez que, à tort ou à raison, on a reproché à Pie XII de n'avoir pas poussé un cri pendant la guerre! Et aujourd'hui?... Maintenons cependant que pouvoir et témoignage, efficacité et gratuité, ne sont point antinomiques, mais soumis à une distribution fonctionnelle.

Je suis heureux d'être sans pouvoir!...

Un exemple ancien, de grande envergure, nous éclaire sur un autre aspect de la situation et du rôle du théologien. Je pense à la formule dogmatique du concile de Chalcédoine, au v[e] siècle, admirable travail des théologiens pour donner adéquate expression à la foi au Christ : en lui, deux natures, nature divine et nature humaine, totalement unifiées dans leur distinction en une seule personne. Quand je répète aujourd'hui cet énoncé, j'en saisis, comme mes aînés, toute la vérité, mais, en même temps, je la relativise, c'est-à-dire je la réfère, pour la comprendre, à l'antique appareil conceptuel qu'elle met en œuvre; et, dans sa complexité, je puis mettre l'accent sur tel ou tel aspect. Ainsi aujourd'hui sommes-nous plus sensibles à l'humanisation du Christ, avec le risque de laisser en retrait sa divinité.

Garder toute la richesse de cette formule, tout son équilibre, et lui trouver en même temps son impact sur les aspirations et les besoins d'aujourd'hui, cela ne peut se faire par le seul pouvoir du magistère, ni par une analyse rigoureuse de technicien : il faut aussi une sensibilité extrême à ce qui se vit, se cherche, s'accomplit, dans la communauté, en ses engagements concrets.

J'oserais dire que le théologien, dans cette communion et pour cette recherche, ne se tient pas du côté de l'institution qui, elle, éprouve toujours de la difficulté à sortir du discours abstrait, dans lequel les mots évangéliques finissent par devenir un opium. Ce n'est point là déroger au rôle du magistère institué; mais, défini en analyse technique dans la tradition thomiste, ce magistère n'est, dans l'expression de la foi, qu'une condition, condition radicale, mais condition. Autrement dit, la fonction du magistère se situe à l'intérieur de la communauté; la communauté est porteuse et sujet de la Parole de Dieu, la « communauté hiérarchique », selon l'heureuse expression du Concile, où le substantif enveloppe grammaticalement l'adjectif.

— *Je vais essayer de récapituler. D'une part, le théologien est l'expert du magistère. Et, d'autre part, dans une autonomie à l'égard du magistère, il est la conscience de la communauté. C'est bien cela?*

— Oui.

— *C'est pourquoi il est toujours écartelé.*

— Exactement. Mais c'est quand même une bénéfique articulation, et l'expérience du Concile a été très fructueuse à cet égard. Il y a eu bonne entente entre théologiens et évêques, et il en est resté cette conviction que les théologiens ne sont pas seulement des experts au service du pouvoir mais des hommes ayant, dans la communauté, une autonomie de fonction. Le théologien reste un fidèle, il n'a aucune autorité, mais il est la conscience de la communauté, la conscience critique du monde en travail de foi. Ce qui lui confère une importance majeure à une

époque où l'Église est en crise parce que la foi ne trouve plus de terrain culturel : il lui appartient de relier foi et culture. C'est considérable. Mais, pour cela, il faut rester dans la communauté. Il y a un mot technique fréquemment employé ces temps-ci : charisme. C'est un dérivé du grec *charis*, qui signifie grâce. Mais quand on parle de charisme, au sens précis, il ne s'agit pas d'une grâce faite pour sanctifier : le charisme est une grâce pour les autres, pour la communauté, une grâce fonctionnelle qui permet de rendre un service aux autres. Il peut y avoir ainsi un mauvais chrétien, ou un mauvais évêque, qui joue bien de son charisme, puisque le charisme n'est pas donné pour soi mais pour la communauté. Vous vous souvenez de ce qu'écrivait saint Paul dans la lettre aux Corinthiens. Parmi eux, il y avait des charismatiques plus ou moins écervelés, et il leur disait : oui aux charismes, d'accord — et il les énumérait, à commencer par le charisme de prophète — mais à condition que ce soit dans la communauté. Bien sûr, les prophètes sont toujours un peu extravagants et toujours un peu marginaux. Il y a donc des tensions.

Nous rencontrons ainsi, dans la fonction théologienne, des éléments qui sont, d'une certaine manière, des éléments prophétiques : le théologien observe la Parole de Dieu en travail dans la communauté, une communauté qui se situe dans l'histoire; au jour le jour, il perçoit donc la Parole de Dieu qui s'exprime dans l'histoire. Car ce n'est pas un document archéologique qu'on va chercher avec l'outillage des exégètes : Dieu parle, aujourd'hui, dans l'Église. De sorte que le théologien, d'une certaine manière, doit être prophète, par une espèce de palpation du monde en marche. Précisément, l'un des traits de la culture actuelle, c'est que l'avenir est, d'une certaine manière, partie prenante dans le présent. « C'est le futur qui donne sa règle à notre aujourd'hui », dit Nietzsche. Non seulement dans les plans des économistes mais dans les utopies. Jadis, on rejetait l'utopie dans le domaine irrationnel des rêves. Maintenant, on lui retrouve droit de cité, en tous domaines. A ma grande surprise et à ma grande joie, un des textes de Paul VI, la lettre qu'il a adressée au cardinal Roy, à propos des questions sociales, comporte un paragraphe sur l'utopie. On se rend compte que les utopies, ou encore les mythes — au sens étymologique du mot — mènent le monde. Si la foi ne sait pas s'exprimer dans des mythes sociologiques et prendre à son compte des utopies, elle se dessèche. C'est la fonction du théologien de l'y aider — ce qui signifie qu'il doit être immergé dans le mouvement de l'histoire, qu'il doit observer la marche de l'histoire. Quand l'histoire avance peu à peu, régulièrement, il la suit; mais quand il y a un choc, que le mouvement se précipite, que des ruptures interviennent, alors le théologien est tout à fait en éveil — j'allais même dire que, d'avance, il est tout à fait heureux — parce que c'est une occasion unique pour observer la Parole de Dieu en travail dans l'histoire. Le monde dans ses mutations est un provocateur de la Parole de Dieu. De sorte que je ne puis pas concevoir que les théologiens ne soient pas à leur manière, prophètes, prospecteurs de l'avenir. Bien sûr, tous les théologiens ne peuvent l'être exactement, mais l'ensemble du corps des théologiens doit intégrer cette dimension prophétique.

Il y a dans la Constitution conciliaire, *Gaudium et Spes*, un paragraphe un peu sommaire, mais admirable, qui explique que le mouvement de l'histoire implique en réalité la présence de l'Esprit, le travail de l'Esprit, dans le monde. De sorte qu'il faut non seulement une habileté technique de sociologue-historien, mais une perception de foi pour saisir ce qu'on appelle, depuis Jean XXIII, les « signes des temps ».

— D'accord. Mais les évêques ne peuvent-ils parler comme prophètes, eux aussi?

— Certains le font. Dom Helder Camara par exemple. Et d'autres. Y compris en France — je ne les citerai pas pour ne pas créer de jalousies. Mais le charisme épiscopal, dans sa fonction propre, n'implique pas le prophétisme.

— Vous ne trouvez pas cela anormal? Dans la mesure où l'avenir, comme vous le disiez, commande le présent...

— Je schématise un peu pour les besoins de la démons-

tration et de la clarté. Il n'y a pas, d'un côté, tout le charisme prophétique et, de l'autre, une fonction administrative. Une contagion s'opère d'une fonction à l'autre selon les goûts, les tempéraments personnels, les conjonctures. C'est comme cela que joue la Providence.

Ajoutez que plusieurs théologies coexistent. S'il y a une recherche, elle n'est pas réglée par des lois uniques, pas plus que les sciences ne sont réglées par des lois uniques. Il y a plusieurs théologies parce qu'il y a plusieurs sensibilités à la Parole de Dieu. La Parole s'étale en des éléments complexes, et chacun est plus ou moins sensible à tel élément, y compris jusqu'au plus profond. Les approches du Christ elles-mêmes sont différentes. Certains s'approchent de lui comme étant le Verbe de Dieu qu'on doit écouter, avec le sentiment très fort de la transcendance, — c'est la démarche de l'évangile de saint Jean. D'autres sont plus sensibles à l'humanité du Christ, c'est la démarche des synoptiques. Ce qui d'ailleurs n'empêchait pas saint Jean d'être un très grand réaliste — un mystique réaliste. Actuellement, nous atteignons plutôt le Christ dans son humanité. Le Concile Vatican I était fondé sur une théologie concentrée sur Dieu, son absolu, son autorité; le concile Vatican II a été axé sur une christologie.

Vous m'avez demandé d'expliquer ce qu'est un théologien. Je vous ai répondu avec ma sensibilité; j'ai mis des accents personnels dans mon propos. Mon témoignage a des limites. D'autres théologiens auraient répondu autrement. Ce qui me paraît important, c'est que les valeurs sur lesquelles j'ai insisté, les dimensions que j'ai soulignées se retrouvent sinon chez tous les théologiens, du moins dans le corps des théologiens, selon les besoins de ce temps.

2

Vocation et inspirations

Jacques Duquesne. — *Parlons de vous plus directement. Quand êtes-vous entré chez les Dominicains?*

Père Chenu. — En 1913.

— *Vous aviez quel âge?*

— Un peu plus de 18 ans. Je suis entré très tôt — maintenant, on se défie beaucoup des entrées à un âge aussi bas — mais j'étais très accroché.

— *Racontez-moi un peu votre vocation si c'est possible?*

— Ce n'était pas une vocation sacerdotale, c'était une vocation religieuse. Je ne suis pas entré pour le sacerdoce, je suis entré pour la vie dominicaine comme telle. C'est seulement dans un second temps que j'ai compris qu'être religieux dominicain impliquait d'être prêtre — au moins pour la plupart. Ce n'était donc pas la primauté cléricale qui m'attirait.

— *Pourquoi éprouviez-vous un tel désir de devenir dominicain?*

— C'est une assez longue histoire. J'avais fait mes études secondaires au collège de Grandchamp à Versailles. C'était un collège catholique. L'évêque, Mgr Gibier, voulait en faire un petit séminaire, mais le supérieur de la maison

désirait qu'elle reste ouverte à tous. C'est pourquoi j'y étais. Car je n'avais pas du tout l'intention d'être prêtre. Ma vocation n'est venue que très tard, en classe de philosophie, en terminale comme on dit maintenant. Du coup, mon cas a servi d'argument au supérieur. Il disait à l'évêque : « Vous voyez bien qu'il n'est pas nécessaire de réserver cette maison à ceux qui, dès l'âge de 10 ans, veulent se préparer au sacerdoce, puisque le petit Chenu a trouvé sa vocation dans ce style séculier de collège. » Je servais de témoin contre une volonté cléricale!

— *C'est une attitude qui vous est devenue très vite habituelle!*

— Très vite? oui. Ma formation, d'ailleurs, n'était pas du tout cléricale : ma grand-mère et mon grand-père étaient instituteurs à Bièvres, pas très loin de Versailles. C'est là que j'étais allé à l'école primaire.

— *Instituteurs laïcs?*

— Oui.

— *A cette époque, c'était le signe d'un engagement.*

— Certes. C'était le temps de Jules Ferry. Mais, en même temps, ils étaient bons chrétiens, dans une grande indépendance. Ils s'entendaient très bien avec le curé. Un jour, on a annoncé qu'une école libre allait s'installer à Bièvres. Alors, le curé est allé trouver l'évêque pour lui dire : « Moi, je ne veux pas de vos bonnes sœurs, j'ai un excellent instituteur et une excellente institutrice, cela va très bien; ne créons pas de conflits. » Sans m'en rendre compte, j'ai absorbé tout cela; je vivais dans ce climat. C'est ma grand-mère qui avait pris en charge mon éducation : mes parents en effet avaient été meuniers, puis boulangers, avant de s'engager dans la petite métallurgie, ce qui leur donnait beaucoup de peine et de soucis. Ma grand-mère les a donc décidés à m'envoyer dans ce collège à Versailles. Je ne sais pas très bien pourquoi elle l'a préféré au lycée; Grandchamp avait une excellente réputation, non seulement intellectuelle mais aussi éducative. Bref, j'y suis entré en sixième, à 9 ans et demi, et j'y ai fait toutes mes études secondaires. Or, un de mes aînés au collège — il s'appelait Lavergne — était entré chez les dominicains. Par amitié, il m'a invité à sa prise d'habit. Cela se passait au Saulchoir, en Belgique, où le couvent d'études des dominicains, installé jusque-là en Bourgogne, avait trouvé asile en 1905, quand les Congrégations ont été expulsées. J'y suis donc allé. Et là, j'ai eu un vif sentiment de ce qu'était la vie dominicaine.

— *Le coup de foudre, en quelque sorte?*

— En réalité, cela m'avait travaillé un peu auparavant. Mais vaguement. Là, je suis resté à peine deux jours, et j'ai été pris. C'est difficile à expliquer maintenant... Ce qui m'a frappé, c'était une très belle liturgie qui s'articulait avec une vie d'études et une discipline de communauté.

— *Vous avez été attiré par la liturgie plus que par la théologie?*

— Non pas. Car cette liturgie, dirais-je sommairement, n'était pas une liturgie monastique. Les dominicains ne sont pas des moines dont l'œuvre par excellence consiste à chanter les louanges de Dieu. Leur liturgie se situe à l'intérieur d'une intelligence de la foi élaborée par l'étude. Et le Saulchoir était un couvent d'études. Parce qu'il se trouvait en exil, et donc coupé de certaines activités françaises, il vivait un peu sur lui-même; et l'insistance sur la vie contemplative y était donc un peu plus forte, mais c'était une vie contemplative alimentée d'études et exprimée dans un office liturgique. Autrement dit, la liturgie n'a pas valeur en soi, à part; elle est intégrée. Je n'ai jamais eu la tentation d'entrer chez les moines. Les dominicains ne sont pas des moines, mais un ordre mendiant.

— *C'est-à-dire?*

— Les ordres mendiants sont nés, au XIIIe siècle, pour réaffirmer l'idéal évangélique — dont le test est la pauvreté volontaire — à l'encontre d'une Église engoncée dans la richesse et le pouvoir. Saint François et saint Dominique

ont rompu avec ce régime, se livrant avec la confiance des nouvelles générations à ce qu'on appelle la mendicité; entendez, par ce vocable économique, le refus du régime féodal établi, qui réglait alors et la société et l'Église.

— Pendant les trois jours passés au Saulchoir, pour la prise d'habit de votre ami, vous n'avez pas pu saisir tout cela.

— Bien entendu. Mais j'en ai eu une intuition globale, dont j'ai fait part au maître des novices. C'est ainsi que tout a commencé.

— L'année suivante, vous êtes donc entré au Saulchoir à votre tour?

— Non. J'ai fait d'abord un an de grand séminaire à Versailles, pour mûrir un peu, car, de l'avis de tous, j'étais trop jeune. Mais le supérieur du séminaire et le maître des novices se mirent bientôt d'accord.

— Tout à l'heure, vous disiez que le Saulchoir, du fait des circonstances, vivait un peu replié sur lui-même. Cela ne vous a pas gêné?

— Au cours même de l'année de noviciat, très fermé en ce temps, j'ai eu l'occasion de sortir deux fois du Saulchoir. Une première fois, pour me rendre à Roubaix, tout près; il n'y avait que la frontière à traverser. Cette ville entièrement industrielle, crasseuse, misérable, avec ses courrées pleines d'enfants maladifs, ses rues noires, sa grisaille, m'a fait une terrible impression. Je n'avais aucune information là-dessus, mais cette vision m'a fortement remué, bouleversé. Un peu plus tard, très peu de temps avant la guerre, je suis venu à Paris, et un après-midi — je ne sais pourquoi —, je me suis promené dans le quartier du Sentier. Il y avait déjà beaucoup d'ateliers de confection. C'était un quartier très vivant, grouillant. Et moi, qui étais tellement imprégné de vie contemplative, je me suis demandé : « Qu'est-ce que je viens faire là-dedans? » Ma réaction, ma réponse, est venue tout aussi rapidement : « Mais non, c'est pour cela que je fais mon noviciat, c'est pour aller là-dedans. » Sans m'en rendre compte, je me suis ainsi projeté au-dehors. C'est un détail minuscule peut-être, mais la réaction spontanée que j'ai eue ce jour-là m'a donné comme une sorte d'intrépidité. D'emblée, j'ai donc récusé le dualisme contemplation-action apostolique. Je tenais autant à l'une qu'à l'autre, je ne voulais renoncer ni à l'une ni à l'autre, et c'est ainsi que s'est amorcée l'unité entre elles.

— Vous étiez entré au Saulchoir peu de temps avant la guerre. Celle-ci a dû vous donner d'autres occasions de retrouver une ouverture sur le monde, comme on dit?

— Pas tellement. Ou plutôt avec un monde un peu particulier, celui de Rome. La guerre a éclaté à la fin de ma première année de noviciat. Je ne pouvais pas aller à l'armée, car j'étais en mauvaise santé et on ne m'a pas pris. Cinq fois, j'ai passé le conseil de révision. En vain. Mais les Allemands envahissaient la Belgique. Il a fallu évacuer le Saulchoir. Mes supérieurs m'ont envoyé à Rome pour y faire mes études de philosophie, de théologie, d'histoire, d'exégèse. On envoyait quelquefois des étudiants français à l'*Angelicum*, un ancien collège international dominicain qui était devenu Institut Pontifical en 1909, et qui connaissait alors un bon développement. Il servait de pendant, si vous voulez, à la *Grégorienne*, tenue par les jésuites, et beaucoup plus importante.

Quand je suis arrivé à Rome, j'étais assez ingénu. J'ai eu la chance de rencontrer non seulement de bons professeurs qui m'ont fait faire de bonnes études — dans les limites de la théologie de ce temps, bien sûr — mais aussi des hommes qui, de manières très différentes et parfois opposées, m'ont initié, c'est-à-dire introduit dans les sensibilités intérieures des problèmes. A cette époque, vous le savez, Pie X et ceux qui l'entouraient réagissaient très vivement contre ce que l'on a appelé, d'un terme global et difficile à définir, le modernisme. On peut très bien comprendre ce réflexe de défense : l'Église était menacée dans sa vie. Mais elle s'est crispée, elle s'est refermée; elle a condamné, matraqué, au point que l'on a parlé de

« terreur blanche ». Le personnage qui dirigeait cette politique était le cardinal Merry del Val, le secrétaire d'État, l'homme de confiance de Pie X. Un grand esprit, mais expressément réactionnaire. Sur un autre plan, celui de la théologie, c'était un professeur de la *Grégorienne*, le Père Billot, qui agissait. Pie X l'avait nommé cardinal pour bien lui marquer sa confiance. Billot, dont j'ai beaucoup étudié les ouvrages à cette époque, était un théologien de grande classe, mais il était enclos dans un secteur de la théologie en ignorant superbement tous les autres. Cantonné à un secteur, il devenait sectaire, au sens étymologique du mot. Il était très intelligent, mais son intellectualisme le rendait fort peu sensible aux voies irrationnelles du mystère de la foi. Il énonçait le mystère dans une articulation purement intellectuelle, au-delà de toute expérience personnelle. Avec cela, tout à fait étranger aux résultats de l'histoire : il n'acceptait pas que l'ensemble de la théologie soit lié à l'histoire. Comme vous le savez, la fin de sa vie fut très pénible : très lié à *l'Action française*, il a résisté quand Pie XI a condamné celle-ci. A tel point que le pape a fini par le démissionner : il n'était plus cardinal, il a été mis au rancart, il a complètement disparu, on ne trouvait même plus son nom dans l'Annuaire pontifical. Comme s'il avait cessé d'exister!

— C'est un épisode extraordinaire. Mais, en 1914, c'était lui qui menait le combat pour l'orthodoxie théologique.

— Avec une autorité qu'on imagine mal aujourd'hui. L'instrument de cet autoritarisme en théologie était saint Thomas. En juillet 1914 — quelques mois avant mon arrivée, donc —, la Congrégation des études, qui était chargée de contrôler l'enseignement supérieur de la théologie, venait de publier une liste de vingt-quatre thèses, qui étaient considérées comme résumant l'enseignement de saint Thomas; elle voulait imposer l'acceptation de ces vingt-quatre thèses à tous les candidats au doctorat en théologie. Pour obtenir ce titre — et donc, à la limite, pour enseigner dans l'Église à ce niveau — il fallait les accepter. Je vois là l'un des plus fâcheux abus du pouvoir magistériel de l'Église, introduisant ses contraintes jusque dans l'élaboration scolastique d'une théologie.

C'était un disciple de Billot, un jésuite, le Père Mattiussi, qui avait rédigé les vingt-quatre thèses. Celles-ci relevaient d'ailleurs beaucoup plus de la philosophie que de la théologie. L'une des plus intéressantes traitait d'une question dont on n'a pas fini de débattre, la distinction entre l'essence et l'existence, et elle en donnait un énoncé très vigoureux. Mais cette liste de thèses avait pour effet d'extraire de saint Thomas un appareil philosophique, en laissant de côté le fond même de sa pensée et de sa théologie. Elle ne faisait aucune allusion au message évangélique. Elle sortait la doctrine de saint Thomas de l'histoire, elle la détemporalisait, elle en faisait une métaphysique sacrée. La théologie de Billot était totalement ignorante et insouciante de l'historicité de l'économie chrétienne, sans familiarité avec les sources scripturaires, élaborée hors de l'expérience pastorale de l'Église, et plus encore du peuple chrétien. Elle impliquait, à la base, une théologie de la foi tout entière définie par l'autorité conceptuelle et juridique, sans aucune influence méthodologique du mystère qui est cependant son objet.

Voilà pour le fond, et c'est grave. Mais, pour la forme, vous pouvez facilement imaginer que, imposer ainsi un catalogue de thèses, c'était paralyser toute la recherche. C'était tourner — comme on dit aujourd'hui, en adoptant une catégorie marxiste — la théologie en idéologie. En idéologie, c'est-à-dire en instrument du pouvoir. Quand le pouvoir prend en charge un savoir pour s'en faire un instrument de gouvernement, c'est une manière de perversion. Dans mon ingénuité de jeune théologien, j'en étais choqué. Je ne voyais pas très bien où menaient toutes ces batailles.

— Il y avait de rudes batailles?

— Oui, des bagarres théologiques, aussi éloignées de l'Évangile que des réalités humaines. Les jésuites professeurs de l'Université Grégorienne, qui étaient en dissentiment avec le cardinal Billot, n'acceptaient pas lesdites

vingt-quatre thèses, et, non sans raison, voulaient se soustraire à ce nouveau credo surimposé à la foi. L'un des leurs, le cardinal Ehrle, obtint satisfaction du pape Benoît XV, qui venait de succéder à Pie X. Dans une lettre adressée à je ne sais plus qui, le nouveau pape introduisit une clause disant que saint Thomas était dans l'Église le théologien accrédité, mais... Comme vous le savez, dans le « oui, mais », c'est le « mais » qui est important, plus que le « oui ». Les thomistes intégristes furent désappointés, et l'opération tourna court.

— *Mais, pendant tout ce temps, une vraie guerre se déroulait ailleurs : l'Europe était à feu et à sang.*

— Oui, et face à ces événements tragiques, cette médiocre controverse scolastique et autoritaire est une dérision. Il ne valait pas la peine de la raconter.

— *Peut-être, à Rome, ne sentait-on pas encore le poids de la guerre, puisque l'Italie n'y était pas encore entrée?*

— Les Italiens la sentaient venir, et les restrictions alimentaires en étaient le présage. Mais les bureaux de la Curie continuaient leur besogne, sans attention au drame des hommes. C'est d'ailleurs un signe de l'erreur de leur théologie, enfermés qu'ils étaient dans son orthodoxie. Le thomisme devenait pour eux une super-orthodoxie. Plus tard, j'eus l'occasion d'écrire que faire du thomisme une « orthodoxie », était la pire disgrâce qui puisse advenir à saint Thomas. L'humour de ma formule fut fort mal compris à Rome, où l'on me fit dire que saint Thomas n'était pas orthodoxe. Dans le procès qu'on me fit alors, je dus signer que je reconnaissais que saint Thomas était orthodoxe!

— *C'était à propos de votre petit livre,* Une école de théologie : le Saulchoir, *qui vous a valu une première condamnation?*

— Oui. Sans doute aurons-nous à en reparler; ce que je veux dire, c'est que spontanément je réagis contre cette manière de manipuler le thomisme comme un instrument

de pouvoir. C'est contraire à la réalité de l'histoire, et c'est trahir la démarche même de saint Thomas, qui en son temps, fut, à la faveur d'une crise de la culture, un innovateur en théologie, selon le témoignage même de ses contemporains, et comme il appert de sa condamnation. Quand la théologie devient un instrument, même si le pouvoir est légitime, c'est un échec pour l'intelligence, y compris l'intelligence de la foi. Cet épisode des vingt-quatre thèses est tout à fait oublié maintenant; je suis resté marqué par l'atmosphère que j'ai ainsi découverte en arrivant à Rome, au moment où la guerre mondiale commençait.

— *Oui, mais — vous le disiez à l'instant — l'élection de Benoît XV a quand même changé le climat.*

— Benoît XV représentait une autre tendance. On dirait aujourd'hui qu'il était progressiste. A tel point que Pie X avait refusé d'en faire un cardinal, bien qu'il fût archevêque de Bologne, alors que, traditionnellement, Bologne est un siège cardinalice. Pie X lui avait quand même donné le chapeau, comme on dit, juste à temps pour qu'il soit élu pape au Conclave. S'il a été élu, c'est que la réaction politique, culturelle, théologique, dogmatique, conduite par Pie X et Merry del Val commençait à peser à tout le monde.

Benoît XV a aussitôt écarté Merry del Val, qu'il a remplacé par le cardinal Gasparri, lequel était un peu au rancart auparavant. Une révolution de palais! Le cardinal Gasparri a remis en selle des jeunes prêtres et théologiens italiens qui, jusque-là, étaient suspects, sinon condamnés; car la répression avait été rude en Italie.

— *Et les autres, les hommes de la Curie de l'époque de Pie X, ils ont dû quitter les lieux?*

— Une partie seulement; pas les autres. Ce sont des fonctionnaires : le régime politique change, mais ils continuent. Ils sont des techniciens au service d'un pouvoir, et ils exécutent ses directives.

— *On pourrait supposer que des fonctionnaires d'Église ne*

sont pas seulement des techniciens, et que leur engagement personnel est plus profond.

— Il me semble que cette attitude des fonctionnaires est normale, je n'en suis pas scandalisé. Je connais, ici, à Paris, un haut fonctionnaire qui, voici quelques années, s'est demandé quelle serait son attitude au cas où un régime socialiste s'instaurerait en France. Il a répondu : « Je servirais ce régime, malgré ses limites, parce que, à travers lui, je servirais la cause de la communauté-France. » De même les fonctionnaires d'Église servent la cause de la communauté-Église. Ils représentent la permanence, la continuité. C'est bien ainsi.

— *Pour vous, simple étudiant en théologie, tous ces événements étaient vraiment très proches?*

— Oui, dans une première expérience. Ainsi, j'ai assisté à l'accrédit du Père Lagrange qui avait été presque mis à l'index.

— *L'accrédit?*

— Le Père Lagrange était le grand maître des études bibliques. Il avait revendiqué une place privilégiée pour l'Écriture Sainte dans la construction théologique et le nouveau programme des études des dominicains, promulgué quelques années plus tôt, en avait subi l'influence. Il était le promoteur de la « méthode historique ». Ce pourquoi, à Rome, il était suspect. Tous ses articles étaient soumis à la plus stricte des censures. C'est le cardinal Gasparri qui l'a débloqué.

Un autre dominicain, le Père Sertillanges, était aussi menacé de l'index pour ses conceptions philosophiques.

— *Le cardinal Gasparri l'a sauvé également?*

— Ce fut plus difficile. A cause d'un incident qui appartient à l'histoire politique! Quand le pape Benoît XV a proposé une paix de compromis, en 1917, le gouvernement français, qui s'inquiétait du développement du pacifisme dans l'armée et du défaitisme de l'opinion publique, est intervenu auprès du cardinal Amette, archevêque de Paris. Il pensait que si, en outre, les chrétiens suivaient Benoît XV dans son programme de paix, ce serait la débâcle. Le cardinal a acquiescé aux demandes du gouvernement. Il a demandé au Père Sertillanges, qui faisait alors une série de conférences à la Madeleine, de prendre parti publiquement contre les propositions pontificales, jugées trop favorables à l'Autriche. C'était dramatique pour le Père Sertillanges. Mais il a accepté. Il a prononcé un discours magnifique, manifestant un grand respect pour le pape, et même beaucoup plus que du respect, mais qui se terminait par cette prise de position : « Très Saint-Père, nous aimons la paix, mais de votre paix nous ne voulons pas. »

A Rome, Gasparri, qui menait l'offensive de paix de Benoît XV, a convoqué immédiatement le responsable de l'Ordre dominicain pour lui demander : qu'est-ce que c'est que ce religieux qui se dresse publiquement contre le pape? Il se trouve que ce responsable n'était pas le maître général de l'Ordre — un Hollandais, alors absent de Rome — mais un Français, le Père Lehu, originaire de Lyon, qui était assistant pour la France. Son nom n'est pas passé dans l'histoire, et pourtant il le méritait. Car c'est lui qui a pris en main la défense de Sertillanges. Il a joué diplomatiquement, disant à Gasparri : « Si vous condamnez Sertillanges, ce sera interprété comme une déclaration de guerre politique au gouvernement français en détresse. » Il a réussi. De même qu'il avait réussi à sauver Lagrange. C'était un personnage, ce Père Lehu. En réalité, il gouvernait l'Ordre, car le maître général était souvent absent. Il était membre du Saint-Office; mais il y sauvegardait avec une calme intrépidité sa liberté, et la liberté.

Or, c'est cet homme plein d'humour, de finesse et de calme qui a fait mon éducation romaine. Il s'était attaché à moi, peut-être parce que j'étais le petit dernier qui venait d'arriver. Le dimanche il me prenait avec lui pour visiter Rome; pendant nos promenades, il me racontait tout cela. Avec discrétion bien sûr; mais aussi avec une grande franchise.

— *Quel était l'effet de cette découverte de l'atmosphère vaticane?*

— D'abord, bien sûr, l'effet d'une douche. Ensuite, j'ai compris. J'ai compris que l'Église était autre chose, qu'elle se situait bien au-delà de ces histoires bureaucratiques — car il s'agissait d'une bureaucratie, y compris au plan intellectuel. Le Père Lehu m'aidait à comprendre cette réalité de l'Église. Il racontait cela avec bonhomie; il ne prenait pas les choses au tragique. Je lui dois la sérénité avec laquelle, plus tard, quand j'ai été moi-même accroché par ces juridictions secrètes, j'en supportais les méfaits, les grands et les petits. Tel celui-ci, qui est amusant. Au temps du pontificat de Pie XII, un rédacteur de la *Civiltà Cattolica* avait publié une recension élogieuse de mon livre, *La théologie au 12e siècle*. Il s'est fait réprimander. On lui a dit : « Sans doute, l'ouvrage est bon, mais l'auteur est mauvais. »

C'est le Père Lehu qui m'a habitué à observer ces petites misères avec humour, quoique non sans tristesse, bien sûr. A l'époque, déjà, il avait été conduit à me soutenir, parce que j'avais des ennuis à l'*Angelicum*.

— *Déjà?*

— Déjà! Vous savez que, dans les universités, il y a parfois des séances solennelles au cours desquelles un étudiant soutient une grande thèse devant la faculté réunie, corps professoral et élèves. J'avais été choisi pour présenter ainsi un travail.

— *Vous étiez un élève brillant?*

— C'était un travail sur la Genèse. Pour le faire, j'avais donc adopté la méthode historique du Père Lagrange. Avant la séance, j'ai présenté mon projet d'exposé à mon professeur. C'était un disciple de Lagrange, mais, à ce moment-là, sous la pression du pouvoir, il n'osait plus le manifester. Quand il m'a rendu mon texte, j'ai constaté qu'il avait raturé tous les mots un peu pointus et multiplié les corrections à l'encre rouge. Je lui ai donc fait savoir que je ne lirais pas ce texte, devenu contraire à ma pensée.

Vous imaginez la situation : que faire? Le recteur, habilement, trouva une solution : alors que la séance solennelle allait commencer, il annonça que je ne ferais pas ma soutenance parce que j'étais souffrant. Et voilà. A la fin de l'année, le professeur qui avait corrigé mon texte a été renvoyé chez lui, en Irlande. Dans l'affaire, le Père Lehu m'avait soutenu.

— *Les autres professeurs se situaient de quel côté?*

— En général ils étaient dans le courant romain, sauf quelques-uns, les exégètes notamment. Je dois beaucoup aux exégètes.

— *A cette époque, la pointe de la recherche, le pôle de la liberté, se situaient plutôt du côté de l'exégèse?*

— Oui. Les exégètes avaient introduit la méthode historique. En 1904, le Père Lagrange avait consacré à cette méthode une série de conférences, à Toulouse, qui avait été à l'origine de tous ses malheurs. On lui disait qu'introduire l'histoire dans la transcendance de la Parole de Dieu, objectait-on, c'était la relativiser. Quand je suis arrivé à Rome, je suis entré à fond dans cette méthode.

— *Pourquoi marchiez-vous à fond?*

— Par instinct. J'étais déjà historien sans le savoir.

— *Vous aimiez l'histoire?*

— Je n'aimais pas tellement l'histoire comme un métier; mais je sentais que la Parole de Dieu est dans l'histoire, et qu'entrer dans l'histoire est un moyen d'atteindre la Parole de Dieu. Or une telle pensée était considérée à Rome, comme suspecte de rationalisme.

— *Vous êtes resté longtemps à Rome?*

— Jusqu'en 1920. Cette année-là, j'ai présenté ma thèse de doctorat en théologie avec l'un des grands professeurs de l'*Angelicum*, qui était alors en sa pleine force et qui est resté célèbre : le Père Garrigou-Lagrange. J'avais suivi son enseignement philosophique — il faisait un commen-

taire des *Métaphysiques* d'Aristote — et théologique. Il enseignait ce que l'on appelle la théologie fondamentale — théologie de la foi et nature de la théologie —, j'ai beaucoup profité de son enseignement. Il m'avait adopté comme l'un de ses meilleurs étudiants, je crois. Le sujet de ma thèse était : « Analyse psychologique et théologique de la contemplation. »

— *On retrouve là votre intérêt pour la contemplation. Mais l'idée d'en faire l'analyse psychologique, ça n'effarouchait pas les gens?*

— C'est vrai, c'était assez neuf à ce moment-là. Mais la contemplation elle-même... Vous savez, l'ensemble de la spiritualité, comme on dit, n'était pas orientée dans ce sens-là : c'était une spiritualité beaucoup plus moralisante que contemplative. Garrigou-Lagrange lui-même, qui a patronné généreusement ma thèse, était un peu effarouché par l'introduction de l'analyse psychologique dans un phénomène qui, de soi, est « surnaturel ». Heureusement, mon analyse théologique lui plaisait beaucoup. J'avais pris en compte des éléments qui à cette époque — cela nous paraît aberrant aujourd'hui — étaient presque totalement disparus de la théologie : les dons du Saint-Esprit et les charismes, autrement dit des réalités supra-magistérielles. Garrigou-Lagrange comprenait leur importance considérable. Mais enfin je lui posais un problème. Car c'était un homme en deux pièces, si je puis dire. D'un côté, c'était un maître en spiritualité, il lisait beaucoup saint Jean de la Croix, et avait restauré à Rome la grande tradition de l'enseignement de la théologie spirituelle; ses cours étaient suivis par une foule de jeunes. Mais, d'un autre côté, il était trop nourri d'Aristote et pas assez d'Évangile, et sa théologie courait toujours le risque d'être seulement une métaphysique sacrée. Il était complètement étranger à l'histoire. A tel point qu'un jour je l'ai entendu dire d'une manière excessive bien sûr : « Après tout, l'Incarnation, ce n'est qu'un fait. » L'Incarnation le gênait parce qu'on ne pouvait pas la déduire métaphysiquement à partir de Dieu. Bien sûr, c'était un propos

très excessif, il ne le pensait pas vraiment. Mais, quand même, c'est significatif : un fait, c'est contingent, c'est-à-dire, en Aristote, cela n'a pas de portée. Si bien que, tout en étant séduit par lui, je gardais une certaine réserve. Et lui aussi était un peu effarouché. Pourtant, il m'aimait bien, et il a demandé à me conserver avec lui à Rome, comme son maître-assistant, alors qu'on mettait sur pied un cycle d'études de théologie spirituelle, innovation dans la pédagogie scolastique romaine. Mais, à ce moment-là, le Saulchoir se reconstituait en Belgique : la guerre était finie. Une équipe s'y organisait, qui me connaissait un peu, et voulait m'avoir en son sein, sachant quelle était mon orientation. Et moi, qui avais déjà passé un an au Saulchoir et avais été séduit, je sentais qu'il me fallait y aller. J'ai donc opté pour le Saulchoir, contre Rome. Si j'avais fait le contraire, je serais peut-être cardinal maintenant!

— *Vous aviez le droit de choisir comme cela?*

— C'est-à-dire que le Père Garrigou-Lagrange a demandé l'avis de mon recteur des études, en secret — à Rome, c'était toujours le régime du secret. Le recteur m'a appelé, m'a tenu au courant — il avait beaucoup d'humour et ne prenait pas ces choses au tragique. « Voilà, m'a-t-il dit, choisissez, et votre réponse sera la mienne. » Le Père Garrigou-Lagrange ne m'a évidemment pas pardonné. D'ailleurs ma collaboration avec lui eût été de plus en plus difficile à mesure que ma foi et ma théologie devenaient plus sensibles à l'économie historique du mystère de Dieu fait homme.

— *Vous n'auriez pas préféré aller à Jérusalem?*

— Quand l'École biblique de Jérusalem s'est reconstituée après la guerre, j'ai été sollicité aussi, car j'avais été formé par des exégètes de qualité. Mais j'ai hésité.

— *Vous auriez eu un tout autre destin encore?*

— C'est vrai. Mais je suis resté très attaché à l'École biblique. Quand j'ai été à la direction des études, dans

l'Ordre, j'ai favorisé son recrutement, en très profonde estime.

— *Donc, vous quittez Rome. Mais avant d'en terminer avec cette période, j'aimerais que vous en dressiez un bilan. Non pas de l'enseignement que vous avez reçu, mais de ce que vous avez ressenti.*

— Difficile à dire. J'y ai connu une vie internationale, très fraternelle, dans un groupe d'étudiants qui était — c'est vrai — nourri de culture française. Mais la guerre avait isolé Rome; on ne se sentait pas toujours vraiment au cœur du catholicisme universel, et les échanges avec l'extérieur étaient assez rares. Je l'ai beaucoup regretté.

3

Une école de théologie : le Saulchoir

JACQUES DUQUESNE. — *Alors, le Saulchoir? Commençons par le cadre matériel.*

PÈRE CHENU. — C'était un ancien couvent de cisterciennes, à Kain-La-Tombe, dans les faubourgs de Tournai, un petit village de maisons aux briques roses. Un grand parc, avec quelques saules... d'où le nom de Saulchoir. Un grand étang... Après les expulsions de 1904, les professeurs et les élèves, qui avaient dû quitter Flavigny, en Bourgogne, s'étaient installés là, avec audace, contre le désespoir général. On n'a plus idée aujourd'hui du découragement des religieux, et d'autres, à l'époque. Tout ce qu'ils avaient fait en France, ils avaient dû l'abandonner.

Un homme a tout pris en main, le Père Gardeil, un homme exceptionnel. Les débuts ont été modestes : en 1907, il n'y avait en tout et pour tout que 3 novices et 14 étudiants en philosophie et théologie. Mais il a reconstitué rapidement une équipe de travail. Il avait réussi une étonnante conjonction — assez rare — entre la vie communautaire du couvent, nourrie de belle liturgie, et la vie de travail intellectuel. Il y avait là une cohérence qui m'a marqué pour toute ma vie. Je redoute toujours le schisme entre vie intellectuelle et vie spirituelle, entre spiritualité et théologie, parce que j'ai expérimenté là

— malgré des limites propres à toute institution — la cohésion profonde de ces deux éléments.

La situation était assez tendue dans l'Église quand le Saulchoir a commencé. C'était la crise du modernisme : l'encyclique *Pascendi*, qui condamnait le modernisme, est de 1907, la première année du Saulchoir précisément. Le Père Gardeil et son équipe se sont donc trouvés d'emblée dans une situation délicate. Ils ont été circonspects mais très fermes, si bien que toute une aile intégriste se méfiait déjà de cette jeune équipe.

Il leur fallait beaucoup de courage. Quand je me souviens de ces années-là, j'admire la maîtrise d'eux-mêmes qu'ils ont alors manifestée. On n'imagine pas ce que c'était. L'enseignement de la théologie était pitoyable. Dans l'ensemble des séminaires, et même dans les Instituts catholiques. Bien sûr, on y trouvait des gens qui tentaient quelques percées, mais ils étaient suspects. On enseignait un lot de vérités abstraites, stériles, comme si la foi était l'objet d'une possession. Tout effort de recherche, d'invention, était atrophié au bénéfice d'affirmations et de répétitions. Vous pouvez vous en faire une idée si vous consultez un catéchisme de ce temps : il représente au niveau primaire ce qu'était la théologie au plan supérieur. J'ai là un texte bien postérieur — il est de 1965 —, émanant d'un homme plus jeune que moi, Jean Sulivan. C'est dans son livre, *Le plus petit abîme*, publié chez Gallimard. Ses accusations sont terribles : « Les méthodes d'enseignement, dit-il, ont été pour moi un scandale. Ces méthodes fournissaient des instituteurs, des répétiteurs, des propagandistes, c'est-à-dire des manœuvres. Il aura fallu l'expérience de la vie à de nombreux prêtres pour se guérir, s'ouvrir l'esprit et le cœur, trouver une parole d'homme dans laquelle puisse s'incarner la Parole de Dieu. »

Cette déshumanisation, qui a duré pratiquement jusqu'au Concile, explique la crise actuelle du sacerdoce. Or, le vieux Gardeil et son équipe revendiquaient la foi comme liberté de l'esprit. Le Saulchoir était une école où la théologie, branchée sur la foi, portait en elle-même cette liberté.

Faire de la théologie n'était pas, pour eux, se borner à transmettre passivement une série de notions. Ils maintenaient l'initiative — la créativité comme on dit aujourd'hui. Liberté de la foi et liberté de la recherche théologique allaient de pair.

J'ai été imprégné de cela. C'est pourquoi l'un de mes axiomes est que la foi est une connaissance libre. Qu'une connaissance soit libre, c'est scandaleux pour certain rationalisme, même clérical. Mais, s'agissant de la foi, c'est vrai. Si je ne suis pas libre en entrant dans ce domaine de la foi, cette foi s'atrophie. Le travail de ma raison à l'intérieur de ma foi est libre lui aussi. Par conséquent, la recherche intérieure de la théologie lui devient co-essentielle.

A ce moment-là, on n'avait pas de grandes théories sur la recherche, mais, au Saulchoir, on en vivait.

— *Qui?*

— Il y avait donc Gardeil qui menait cette équipe, mais il était en relations étroites avec le Père Sertillanges qui était à Paris, Lagrange qui dirigeait l'École biblique de Jérusalem, le Père Mandonnet, un très grand historien de l'Église, qui enseignait à Fribourg. Je suis l'héritier de ces gens, très différents, mais qui avaient tous le goût de la liberté. Les intégristes les plus malins s'en méfiaient, car ils les jugeaient plus dangereux que d'autres qui faisaient grand bruit.

— *Vous parliez tout à l'heure de la « terreur blanche » qui régnait à Rome avant 1914, et aussi de la misère de la théologie au XIXe siècle. Or, vous évoquez des personnages qui avaient une très forte stature. N'y a-t-il pas une contradiction? Qui a formé ces gens-là, les Gardeil, les Lagrange, les Sertillanges? Ils ne sont quand même pas de génération spontanée. Ils étaient eux-mêmes les héritiers de quelqu'un probablement?*

— Si je vais au fond des choses, je dirai qu'ils avaient trouvé cette bonne santé, cette ouverture d'esprit, cette liberté dans la foi, cette puissance de la foi dans la théologie de saint Thomas d'Aquin. Quand on va au fond de l'analyse

théologique de la foi par saint Thomas d'Aquin, on constate que tout cela y est, profondément pénétré — par-delà toutes les scolastiques thomistes — ce qu'il faut bien appeler le thomisme. Je ne dirais pas le thomisme comme système, mais le thomisme comme inspiration.

— Désolé de vous interrompre encore, mais on est obligé de constater que Thomas d'Aquin a eu des héritiers très différents.

— C'est vrai. D'un côté, pour autant qu'il était thomiste, le cardinal Billot dont j'ai dit combien il était intégriste, intellectualiste et autoritaire. De l'autre côté, Gardeil, Sertillanges et les autres. Ce n'est pas étonnant. Tous les grands esprits qui ont engendré des systèmes ont eu ainsi des héritiers très divers. Platon, Aristote, saint Augustin, Descartes, Hegel, Marx; c'est toujours le même phénomène. Ils ont eu des héritiers conservateurs qui ont tourné en système le génie de leur maître, et d'autres au contraire qui sont restés fidèles à leur inspiration. Il y a plusieurs platonicismes, il y a plusieurs aristotélismes, il y a plusieurs thomismes, moins comme systèmes parfaitement élaborés que comme mentalités. Les hommes dont je parle — Sertillanges, Gardeil, etc. — avaient reçu de leur formation thomiste un esprit de recherche. Ils savaient d'instinct que la théologie implique co-essentiellement une recherche permanente. Dès 1902, au cours d'un chapitre général — les dominicains tiennent de tels chapitres tous les trois ans — Gardeil et Lagrange, qui y étaient les meneurs d'une commission intellectuelle, y avaient envisagé une réforme de l'enseignement de la théologie. Le Saulchoir de 1907 ne se limitait plus à la seule transmission d'un savoir. Il comprenait déjà les éléments d'un laboratoire de recherche, non par la fantaisie curieuse de tel ou tel, mais d'une manière institutionnelle. Le Père Gardeil veillait à ce que ses jeunes professeurs reçoivent une initiation dans les divers domaines de la recherche — histoire, psychologie, etc. — et qu'ils demeurent en contact avec les maîtres de l'Université.

— Cela ne lui attirait pas d'ennuis?

— Il était peu vulnérable parce qu'il connaissait bien son métier, au grand sens du mot, et parce qu'il connaissait bien saint Thomas. C'était en outre un homme circonspect, réservé. Cela a permis au Saulchoir de créer en 1907 — l'année, je le rappelle encore, de l'Encyclique *Pascendi* de Pie X, qui défendait une conception rigide de l'immutabilité des dogmes — une nouvelle revue, qui vit toujours, la *Revue des sciences philosophiques et religieuses*. Elle posait deux problèmes. Tout d'abord à l'intérieur de l'Ordre, parce qu'il existait déjà la *Revue thomiste*, qui jouait un grand rôle, très estimable, mais qui était tout entière branchée sur une théologie en dépendance de saint Thomas : la création d'une revue concurrente faisait donc froncer les sourcils et provoquait quelque humeur. Et puis, notez le titre de cette nouvelle revue : « des sciences » — au pluriel — « philosophiques » — au pluriel — « et théologiques » — au pluriel. Autrement dit, elle introduisait le pluralisme — celui des objets mais aussi celui des méthodes. Les plus ouverts des thomistes étaient un peu réservés. Le Père Gardeil lui-même était attaché — un peu affectivement — à *La revue thomiste*, et il regardait la nouvelle venue avec une certaine gêne. Mais ses élèves du Saulchoir l'avaient créée, et il l'a couverte. Il se trouve que le premier article de la revue, la préface en quelque sorte, a dû fatalement être consacrée à l'encyclique qui venait d'être publiée. Ce n'était pas très facile à rédiger : ils ne voulaient certes pas entrer en réserve contre l'encyclique, mais désiraient la lire avec un légitime discernement. Ils y sont parvenus. Tout cela montre comment ils ont réussi à maintenir une zone de respiration libre alors qu'un régime policier s'instaurait partout.

Deux ans après, en 1909, est née au Saulchoir une autre revue, destinée au grand public, qui s'appelait la *Revue de la jeunesse* et qui est devenue plus tard la *Revue des jeunes*. Elle est née là parce que le Saulchoir, bien qu'installé à l'étranger et apparemment coupé du monde, était en réalité très ouvert : de nombreux jeunes hommes y venaient, parmi lesquels certains qui venaient de se conver-

tir avec éclat. Vous savez que dans cette époque de positivisme, de scientisme, d'anticléricalisme, il y a eu des conversions éclatantes. Ces hommes venaient au Saulchoir et la *Revue de la jeunesse* publiait des récits de leurs conversions. Ainsi Francis Jammes, ainsi Claudel, dont la conversion était plus ancienne.

— *Vous l'avez connu au Saulchoir?*

— Oui. J'étais encore novice. Il préparait à ce moment-là un très grand poème sur l'Apocalypse, qu'il n'a finalement jamais écrit. Mais ce qui me paraît significatif, c'est qu'il franchissait la frontière pour venir au Saulchoir, en un temps où la circulation était beaucoup moindre qu'aujourd'hui. Le Saulchoir était un pôle d'attraction de la jeune génération.

Voilà le Saulchoir d'avant 1914.

— *Mais vous-même vous n'y aviez passé alors qu'une seule année?*

— C'était assez pour que je sois imprégné de ce climat d'appétit spirituel et intellectuel.

— *Vous en avez parlé plusieurs fois, mais j'aimerais que vous vous expliquiez un peu plus là-dessus.*

— Quand saint Thomas analyse la foi, il montre bien qu'elle a la certitude de la Parole de Dieu, et que, en même temps — je dis bien : en même temps — elle est une mise en appétit; mise en appétit qui peut aller jusqu'à l'inquiétude. Le mot est dans le texte. J'ai la certitude de la Parole de Dieu et j'éprouve, dans le même temps, un appétit inquiet, dans l'intime même de la foi. Si je me mets alors à chercher l'intelligence de la foi, qui est la théologie, ma liberté en sera imprégnée. Autrement dit, elle ne sera pas la transmission passive, sous le contrôle d'un appareil, d'une série de notions. Elle sera une « création » permanente. Une telle liberté, bien sûr, a ses risques, et les théologiens font parfois peur au pouvoir. Mais c'est une grande chose, et ce fut la richesse du premier Saulchoir, dans lequel

j'ai été nourri. Autre signe de la liberté qui y régnait : Le Père Gardeil — encore lui — a publié en 1910 une série de conférences qu'il avait données à l'Institut catholique de Paris en 1908-1909, sous le titre *Le donné révélé et la théologie*. C'était donc en pleine crise du modernisme, et dans le climat tracassier créé par l'encyclique *Pascendi*. Or, dans ce livre, il y avait un chapitre sur ce qu'on a appelé la relativité des formules dogmatiques : autrement dit, les énoncés magistériels dogmatiques ou para-dogmatiques sont relatifs. Relatif était un mot redoutable à ce moment-là — d'ailleurs il l'a été jusqu'au Concile. La théologie « officielle » considérait les formules par lesquelles s'exprime la foi comme des réalités immuables, et récusait le mot même d'évolution que le Concile introduira dans son vocabulaire.

— *Cela nous paraît maintenant tout à fait élémentaire.*

— Cela pose des problèmes graves d'ailleurs. Car il existe aussi — on a parfois tendance à l'oublier maintenant — un « donné révélé ». Le Père Gardeil utilisait l'expression dans le titre de son livre. Bien sûr, le mot « donné » peut prêter à critique, car il crée le sentiment d'une vérité extérieure à moi, étalée devant moi. Mais le fait du Christ par exemple, que Dieu se soit fait homme, que l'économie chrétienne comporte un régime sacramentaire, un sacerdoce, c'est un « donné », et si je ne l'accepte pas, ou si je le minimise, je sors de la pensée chrétienne. C'est pourquoi il faut maintenir le mot.

— *L'exemple du livre de Gardeil est très éclairant. Il montre quelle germination s'accomplissait à ce moment-là au Saulchoir.*

— Il y a des déterminismes dans l'histoire qui sont étonnants. J'y suis très sensible. Des avenirs se forgent parfois sans que l'on en ait une claire conscience. Pour moi, tout s'est joué dans ce premier Saulchoir — c'est une grâce du Seigneur. Si j'existe maintenant, si j'ai pris les positions que l'on sait, c'est que je suis vraiment né là. J'ai été déterminé par lui, tout comme un enfant est

déterminé par les informations incluses dans son noyau génétique.

— Pourtant vous n'aviez passé qu'une année entière avec eux. Car, lorsque vous êtes retourné au Saulchoir en 1920 — il faut que nous en parlions maintenant — Gardeil, Sertillanges, etc., n'étaient plus là?

— Ils n'étaient plus là. La nouvelle équipe était menée par le Père Lemmonyer, dont l'histoire n'a pas retenu le nom, mais dont j'aime évoquer le souvenir. C'est sous son impulsion que s'est effectuée la seconde naissance du Saulchoir.

— Vous étiez quoi, dans cette équipe?

— Professeur. Jeune professeur. D'histoire des doctrines chrétiennes. On avait préféré doctrines chrétiennes à dogmes, et cela me plaisait. Bien sûr, c'était un peu par prudence qu'on avait choisi un terme plutôt que l'autre : imaginez que l'on ait parlé d'une histoire des dogmes, situé les dogmes dans une perspective historique, nous aurions été immédiatement suspectés de les relativiser. Ce qui me satisfaisait, c'est que ce titre élargissait, en dehors d'un intellectualisme dogmatique, la réalité de la pensée chrétienne en travail. En travail non seulement dans un enseignement de type universitaire, mais au plan du peuple chrétien porteur de la foi.

Cela dit, mon poste était un peu mineur — du moins si l'on s'en tient aux catégories officielles — par rapport aux grands enseignements : morale, dogme, exégèse, etc. Mais les circonstances ont voulu que je me trouve le secrétaire de l'équipe qui se reformait là. Secrétaire est un poste peut-être inférieur, mais c'est là qu'aboutissent toutes les opérations.

— De quoi étiez-vous secrétaire?

— Nous avons créé une cellule de travail d'histoire. Nous étions cinq ou six, avec le dessein d'étudier l'histoire de la pensée chrétienne au Moyen Age. Nous aurions pu faire le même travail sur l'antiquité chrétienne, la

patristique, ou la théologie après Luther. Primitivement, je devais étudier l'antiquité chrétienne; j'ai même fait un premier travail sur Clément d'Alexandrie. Et puis, nous avons décidé ensemble — philosophes, théologiens, psychologues — de nous attacher au XIIIe siècle.

— Pourquoi?

— A cause de saint Thomas, bien sûr. Nous avons voulu lui appliquer la méthode historique, la fameuse méthode historique que Lagrange avait utilisée pour la Bible — et qui l'avait mené au bord de la condamnation. Sans bien nous rendre compte du caractère délicat de l'opération, nous avons appliqué la même méthode historique à l'intelligence de saint Thomas : plutôt que d'en faire un théologien intemporel, nous l'avons lu et compris dans le temps. C'est ainsi qu'est né au Saulchoir ce que nous avons appelé, de manière un peu prétentieuse, un Institut d'études médiévales, où nous voulions faire une histoire de la théologie à l'intérieur de la théologie. Nous ne manquions pas d'audace en nous saisissant, d'emblée, de l'un des grands docteurs de la théologie, en le sortant des vérités éternelles pour le temporaliser.

— Pour le relativiser du même coup?

— Écoutez-moi : le mettre dans son temps, le replacer dans le contexte de son époque, c'était le rendre intelligible pour aujourd'hui. Parce que, paradoxalement, plus je comprends saint Thomas dans son temps, plus j'en ressens aujourd'hui l'actualité. En revanche, si je le fige dans les vérités éternelles, j'en fais une abstraction. Comme disait Péguy : « Un grand docteur considéré, célébré, consacré, dénombré. Enterré. » Enterré. Péguy disait cela, à propos de saint Thomas, dans sa *Note conjointe sur M. Descartes*. Il avait bien raison : l'absolutisation de saint Thomas, c'est un enterrement de première classe.

Le travail que nous avons fait sur saint Thomas, et sur le Moyen Age comme lieu culturel dans lequel il a vécu — notre groupe s'appelait Institut d'études médiévales, et non pas d'études thomistes —, ce travail, donc, n'a pas soulevé

de grandes difficultés : on ne nous avait pas encore remarqués. Parallèlement nous avons constitué une Société thomiste qui publiait un bulletin consacré essentiellement à une bibliographie critique. Le Père Mandonnet était président de cette Société, et Jacques Maritain vice-président.

— *Il participait beaucoup, Maritain?*

— Non. Bien sûr, dans le renouveau du thomisme, il a joué un grand rôle; mais là, quoique vice-président de cette Société, il est resté à l'écart. J'étais, quant à moi, à la plaque tournante de ces opérations. C'est ainsi que j'ai rencontré très tôt Étienne Gilson, assez différent de Maritain, dans leur commune étude de saint Thomas. Personnellement, je me sentais beaucoup plus proche de Gilson, car c'est un historien. Il venait de publier, à son retour de la guerre, son livre sur saint Thomas qui a été l'instrument de travail de toute cette génération. Il ne se présentait pas comme un théologien, mais il comprenait bien que la philosophie de saint Thomas était intérieure à sa théologie. C'est alors que j'ai contracté avec Gilson une amitié qui n'a jamais faibli. Nous nous sommes toujours suivis, et pas seulement dans les débats intellectuels. Également au niveau des engagements dans le monde. Bien entendu, nous n'avons pas toujours mis les mêmes accents sur les priorités, mais nous sommes allés sur le même chemin.

Or, en 1928, Gilson avait fondé un Institut d'études médiévales au Canada, dans la partie anglaise, à Toronto. Deux ans plus tard, il m'a fait demander par le gouvernement français de créer un institut de même type au Canada français, à Montréal. A cette époque, en effet, les études de philosophie médiévale se multipliaient dans l'Amérique du Nord; aujourd'hui encore, elles sont plus développées que dans les universités françaises. J'ai été un peu surpris de cette invitation. Mais quand j'ai su que Gilson était à l'origine, j'ai accepté. Si bien que, à partir de 1930, je suis allé tous les ans enseigner pendant deux ou trois mois au Canada.

— *Ce qui me frappe dans votre itinéraire, c'est que vous êtes devenu médiéviste à partir de préoccupations modernes. Il n'y avait, dans votre orientation, aucune nostalgie.*

— C'est vrai. Mais c'est vrai aussi, aujourd'hui, de la plupart des historiens, au plan profane. Je vous disais tout à l'heure que l'histoire de la théologie est intérieure à la théologie; il en va toujours ainsi : la culture intègre le passé en le rendant présent.

La dialectique du passé et du présent — j'allais ajouter et de l'avenir — est principe d'intelligibilité. Au XIXe siècle, on s'est rendu compte que l'histoire n'est pas un appareil d'érudition servant à connaître le passé, et que la culture est portée par la mémoire du passé. On a compris que la culture ne peut s'engager dans l'avenir que si elle a réussi à intégrer le passé — non en le capitalisant, bien sûr; c'est une intégration dynamique qui est nécessaire.

Ce travail, que nous faisions comme théologiens, ou historiens de la théologie, d'autres le faisaient au même moment au plan profane. C'était un bon signe, le signe que nous étions engagés dans un grand mouvement culturel, que notre théologie n'était pas marginalisée, sclérosée. A ce moment, Lucien Febvre et Marc Bloch avaient créé les *Annales d'histoire économique et sociale* pour rénover les méthodes de recherche historique. J'ai été l'un des premiers abonnés de cette revue; ce n'est pas par hasard.

On mesure mieux, aujourd'hui, quel bénéfice culturel a été pour l'Université la nouvelle méthode historique de Febvre et de Bloch. Ils introduisaient les dimensions économiques et sociales dans l'histoire culturelle, ils prenaient en compte les causalités économiques. D'instinct, je faisais la même chose dans l'histoire du phénomène chrétien. J'en découvrais les conditionnements économiques. Sans en avoir tout à fait conscience, j'ai été conduit, sous cette influence-là, à faire l'histoire économique du Moyen Age, l'histoire du passage du régime féodal ancien au régime nouveau du second Moyen Age : au plan économique, à partir de la formation des corps de métier; au plan politique, à partir de la constitution des communes; et, au

plan culturel, à partir de la genèse de ces communautés culturelles qu'on appelle les universités. Ce fut dès lors une des surfaces portantes de mon analyse. Je ne peux plus lire saint Thomas hors de ce contexte.

— *Quand vous disiez ou écriviez de telles choses, on devait vous soupçonner de marxisme, non?*

— L'accusation de marxisme est venue par la suite. Mais, déjà, l'ensemble de l'opération était suspect aux intellectuels thomistes de Rome, qui m'ont toujours tenu à l'écart de la Société thomiste de Rome, quoique je fus à la suite du Père Mandonnet, le président de la Société thomiste de France.

— *Le Saulchoir continuait à se développer? Il devenait un centre d'attraction?*

— Oui, et cela me donnait du travail. Parce que, en 1932, d'une manière prématurée, je me suis trouvé responsable de la direction des études.

— *Pourquoi de manière prématurée?*

— Par un concours de circonstances assez curieux, j'ai subi les épreuves de la maîtrise en théologie. « Maître en théologie » : dans l'Université médiévale, les groupes d'études étaient menés par un maître en théologie, et, nous, dominicains, nous avons conservé cette institution pour nos structures intellectuelles. Je dis structures intellectuelles, parce que c'est l'une des originalités de notre constitution : il y a une hiérarchie institutionnelle, qui exerce le pouvoir et est soumise au régime démocratique des élections; et il y a une hiérarchie intellectuelle, dont les cadres majeurs sont les maîtres en théologie, responsables de l'enseignement, soit comme directeurs des études, soit comme chercheurs. Et, en principe, le savoir finit toujours par l'emporter sur le pouvoir. Je me souviens d'un conflit au Saulchoir, au début du siècle, entre le Père Gardeil, qui était recteur des études, et le Père Janvier, qui était prieur. Janvier était très conservateur, d'une sensibilité très proche de *l'Action française* : Ils se sont opposés

vigoureusement. C'est le prieur qui est parti : on ne le voyait jamais plus au couvent, il prêchait un peu partout. Ils ont continué à correspondre entre eux, une correspondance très dure, dit-on, dans laquelle Janvier blâmait Gardeil. Je n'ai jamais lu ces lettres, et personne ne pourra les lire, car ils les ont détruites d'un commun accord quand ils se sont fraternellement réconciliés. Mais c'est le recteur des études qui l'a emporté sur le prieur, non seulement administrativement, mais en orientation spirituelle.

— *C'est une règle absolue?*

— Non sans doute. Mais c'est une ligne générale, inscrite dans toute l'histoire de l'Ordre, inscrite en vérité dans sa genèse même, lorsque, au XIIIe siècle, l'Université était la conscience critique de l'émancipation féodale. Sans doute est-ce de là que provient le sentiment commun, renouvelé au temps de Lacordaire, que les dominicains sont des témoins de la liberté.

— *Vous avez conservé cette règle de la double hiérarchie jusqu'à ce jour?*

— Oui. Je crois bien qu'elle est en train de disparaître dans la bourrasque présente. Comme toujours, les hautes fonctions tournent en « privilèges » qui deviennent insupportables. Mais, pour le fond, je le regrette, non pour les honneurs, mais pour les charges. Après avoir joui des privilèges pendant plus de trente ans — c'est trop! —, je suis à la retraite.

— *Vous ne m'avez toujours pas expliqué comment vous étiez devenu maître en théologie prématurément.*

— Excusez ma digression sur les structures de l'Ordre dominicain.

Je reviens à votre question. En 1932 se tenait, au Saulchoir, un chapitre général de l'Ordre. Il est de tradition que, aux chapitres généraux, un jeune professeur se présente pour la maîtrise en théologie, non plus devant un jury universitaire, mais devant l'assemblée des membres du chapitre. La séance perd un peu de sa rigueur acadé-

mique, mais gagne en décorum. On m'a donc choisi pour sacrifier à la tradition. Cinq membres du chapitre devaient m'interroger sur un questionnaire préparé à l'avance. Tout cela se passait en latin. Je parle couramment le latin, et cela s'est très bien passé. De sorte que je fus nommé maître en théologie immédiatement alors que, d'ordinaire, on ne peut pas l'être avant quinze ans d'enseignement. Huit jours plus tard, le maître général, qui était un ancien du Saulchoir, le Père Gillet, m'a nommé recteur des études. C'est ainsi que je suis devenu le successeur de Thomas d'Aquin!

— *De Thomas d'Aquin?*

— Oui. Cela ne fait pas très modeste de le dire, mais ce n'est pas une plaisanterie : Thomas d'Aquin était l'un des deux recteurs du collège universitaire de Saint-Jacques à Paris, au temps de saint Louis; à travers maintes péripéties, le Saulchoir était la continuation de Saint-Jacques.

— *De devenir le successeur de Thomas d'Aquin, cela inspire quel sentiment?*

— Cela m'a un peu décontenancé...

— *Et cela vous a donné du travail?*

— Oui, parce que l'on envisageait de rentrer en France. Il n'y avait plus de place dans ce couvent belge qui ne pouvait héberger que cent religieux. Mais, surtout, nous étions tellement tournés vers ce qui se passait en France qu'il était logique d'y revenir dès lors que le gouvernement ne s'y opposait plus.

— *Mais, à cette date, le personnel enseignant et enseigné avait dû changer, et sans doute se tournait vers de nouveaux engagements, au fil des évolutions en cours?*

— En effet, et, hélas, avec les mêmes problèmes et suspicions. J'en vois un cas représentatif dans le Père Congar, qui faisait partie alors de l'équipe de nouveaux professeurs. Il préparait son fameux ouvrage *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique*, qui parut

en 1936. Il marquait chez nous, et en d'autres lieux aussi, la naissance du mouvement œcuménique. Le livre fut vite épuisé. Rome en interdit la réédition. C'était le premier volume d'une collection, de même inspiration, intitulée « Unam Sanctam », qui poursuit une belle carrière. Le second volume n'eut pas meilleur sort. C'était la traduction française du grand livre de Moehler, sur l'unité de l'Église. Moehler et son école, à Tubingue, au XIXe siècle, avaient introduit un principe de renouveau dans la théologie avec une conception de la foi qui intégrait la dimension historique, psychologique et pastorale. Le Père Congar et moi l'avions redécouvert.

Rome voulut en interdire la publication en France. Nous fîmes intervenir Georges Goyau, spécialiste de l'histoire du catholicisme en Allemagne, et particulièrement de l'école de Tubingue; il avait publié, une vingtaine d'années avant, une traduction de morceaux choisis. Non sans désinvolture, le Père Bernadot, l'éditeur responsable de la collection comme de beaucoup d'autres publications, fit intervenir l'ambassadeur de France au Vatican, qui représenta en haut lieu qu'il était désobligeant pour la France qu'un ouvrage publiquement diffusé en Allemagne soit interdit en France. Je répugne à de pareils procédés; mais la mesure romaine les méritait. Rappelez-vous mes propos amers sur savoir et pouvoir! Aujourd'hui où le mouvement œcuménique couvre toute la surface de l'Église et est commandité par les plus hautes autorités, ces tracasseries paraissent misérables. Il faut à la fois les oublier et s'en souvenir.

Le résultat de cet incident fut que nos relations avec l'équipe actuelle de Tubingue sont devenues plus étroites et toutes cordiales. Après la guerre, j'ai été invité à cette Université, dont les responsables envisageaient de me nommer docteur honoris causa; je les en dissuadai : suspect à Rome à ce moment, je les aurais compromis.

— *Vous m'avez parlé de la nouvelle équipe du Saulchoir, de ses contacts internationaux, de ses travaux dans les années trente. Mais le public?*

— Il n'y avait guère de public : le Saulchoir était toujours en Belgique. En principe, et selon une tradition séculaire, les cours sont publics dans ces facultés; mais n'en pouvaient évidemment profiter que des habitants voisins. C'est ainsi que des religieux français, exilés comme nous, avaient leur scolasticat dans notre voisinage, les Missionnaires de la Salette et les Barnabites : leurs étudiants suivaient nos cours. Nous les appelions « les noirs », parce qu'ils étaient en soutane tandis que nous portions notre tunique blanche. Cette appellation manifestait nos relations très affectueusement fraternelles. Toute une génération de missionnaires de la Salette, en particulier, fut ainsi formée au Saulchoir. Quand je suis allé à Madagascar, j'y ai retrouvé beaucoup de nos anciens élèves, devenus des missionnaires admirables, dans des conditions à la fois modestes, austères et novatrices, dans les délicates évolutions en cours. Je pense en particulier, avec une vive reconnaissance, à l'un d'eux, devenu évêque d'Antsirabé, Mgr Rolland, mort récemment après dix-huit ans d'épiscopat, qui fut là-bas non seulement d'un zèle apostolique admirable, mais d'une clairvoyance pastorale, je devrais dire, au grand sens du mot, politique, extraordinaire.

— *Il faut sans doute rappeler qu'il a été l'un des premiers à dire, en tant qu'évêque, que la revendication d'indépendance était légitime dans les pays colonisés. C'était en 1956, je crois.*

— Oui. Il venait d'être nommé évêque. Bien entendu, cela lui valut quelques ennuis du côté du gouvernement français, qui le dénonça en haut-lieu. Mais cette lettre, à la fois mesurée et ferme, a eu un grand retentissement dans la conscience du petit peuple malgache. Plus tard, c'est lui, je le raconterai, qui m'a fait venir comme expert au Concile. Il devait alors publier une lettre sur le « développement », elle aussi prophétique (1965), jusqu'en ses analyses économiques, à l'heure critique des décisions à Madagascar. C'était avant l'encyclique de Paul VI sur « le développement des peuples ». Les évêques de Madagascar n'osèrent pas cautionner la lettre de Mgr Rolland. Ils n'ont abordé le sujet qu'en 1971; c'était un peu tard.

Aujourd'hui où nous disputons obscurément sur les rapports de l'évangélisation et de la libération, de pareils faits portent une décisive lumière. Je souhaite qu'on s'y réfère intrépidement. Plus tard, lorsque éclata, dans la Grande Ile, ce qu'on appelle le " mai 72 " Mgr Rolland manifesta la même décision, calme et confiante. Aux délégués d'Antsirabé qui devaient participer aux assises révolutionnaires à Tananarive, il fit bon accueil, et, pour les aider, préleva sur des dons reçus le pécule nécessaire à leur subsistance dans la capitale.

J'attache une importance majeure à cette communion de travail, au Saulchoir, avec les missionnaires de la Salette : c'est la preuve que notre théologie n'était pas l'affaire d'aristocrates intellectuels vivant en marge du monde : de tout simples apôtres y ont trouvé une parfaite consistance. C'est avec la même complaisance que je considère nos relations avec les aumôniers de la J.O.C. La J.O.C. avait été fondée en Belgique, en 1922, par l'abbé Cardijn, et, en 1926, par l'abbé Guérin, à Clichy; l'une des premières équipes s'était constituée dans le Nord. Les jeunes prêtres qui l'animaient, vers 1928, traversèrent la frontière pour venir réfléchir au Saulchoir, et j'avais été chargé de les recevoir. Heureusement j'avais un peu suivi l'expérience Cardijn en Belgique; mais je me sentais un peu intimidé devant l'entreprise, dont je saisissais la nouveauté, et un peu l'inquiétude. Je leur dis donc : « Voilà comment je vous vois, moi, du dehors; voilà comment je comprends votre initiative. » A la fin de mon petit exposé, l'abbé Guérin, qui était venu de Paris tout exprès pour rencontrer l'expérience de cette équipe, me dit : « Mon père, c'est tout à fait cela, et je me reconnais moi-même; permettez que je vous embrasse. » J'en suis encore bouleversé. Il est notable que cette volonté d'engagement apostolique au niveau du monde du travail — engagement qui était contesté à cette époque — se soit d'emblée reconnue chez nous. C'est un autre témoignage de la vérité de notre théologie.

Tout cela, comprenez-vous, n'est pas sans quelque homogénéité : mon travail situant saint Thomas dans

l'histoire, et ces rencontres avec des gens engagés dans les batailles apostoliques, et même sociales. C'est, d'une autre manière, ce que l'on appelle aujourd'hui le rapport de la foi et de la culture : de même qu'une foi pour être vraie, et non seulement efficace, doit être liée à une culture, de même le mouvement culturel dans lequel nous étions insérés trouvait une répercussion au niveau apostolique.

— *Ce souci de voir votre théologie vérifiée dans la vie était nouveau?*

— Cela était nouveau. A vrai dire, à l'époque, je ne l'avais pas érigé en principe. Maintenant, je le fais, selon une formule qui vient d'être diffusée à l'Institut catholique, et qui me paraît correspondre à ce principe : « La théologie naît de la lumière que projette sur l'intelligence un événement de salut — au sens formel du mot —, un événement de salut qui se déroule aujourd'hui. » Je pense exactement de la même manière. L'aujourd'hui de la Parole de Dieu faisant choc dans le monde, c'est là que naît la théologie. Sans m'en rendre toujours compte, j'ai pratiqué cela toute ma vie; j'en fais maintenant un énoncé de principe. Je ne suis pas le seul : depuis le Concile, il est normal de discerner ce qu'on appelle dans la langue de Jean XXIII, le « signe des temps », l'événement de salut. Or, le signe des temps à cette époque c'était l'évolution des structures du monde du travail qui provoquait dès ce moment dans l'Église la naissance d'un mouvement apostolique comme la J.O.C. Et, discerner ce signe des temps, c'était la preuve que la théologie était vivante et aussi le moyen pour qu'elle le soit. Cela va très loin. Il y a encore beaucoup de gens qui refusent une telle attitude, qui pensent que la théologie ce sont d'abord des principes, des propositions, desquels on déduit des comportements. Toute l'Action catholique ancien style était basée sur cette idée. La « doctrine sociale » de l'Église aussi : tout se passait comme si l'Église détenait dans ses coffres-forts un catalogue de propositions dont on pouvait déduire des comportements. C'était mauvais et inefficace, évidemment. La nouvelle Action catholique

née dans les années vingt et trente a renversé la méthode, et nous étions liés à ce bouleversement.

— *Vous venez de parler de la « doctrine sociale » de l'Église. Quels étaient, à ce moment-là, vos rapports avec les* Semaines sociales?

— Plusieurs de mes aînés avaient été en rapports étroits avec elles. J'ai été invité à participer à leurs travaux par l'entremise de Mgr Bruno de Solages qui avait été directeur de la *Revue apologétique*, et qui avait été nommé ensuite recteur de l'Institut catholique de Toulouse. C'était l'un des hommes qui exprimaient alors au plan apostolique, au plan apologétique, au plan théologique, le mouvement de l'Église. C'est lui qui m'a introduit là et j'y ai fait plusieurs leçons. Je me souviens de l'une d'entre elles sur les classes sociales. J'ai expliqué, sans me laisser enfermer dans le concept marxiste de classes et de lutte des classes, que les classes étaient un milieu dans lequel l'Évangile trouve sa réalité intelligible et apostolique.

— *C'était aussi ce que disait l'Action catholique spécialisée.*

— Absolument. Eh bien! cette leçon m'a valu beaucoup de critiques. Du coup, j'ai été réinvité l'année suivante. Le thème de cette année-là était la liberté. J'y ai souligné que l'Évangile est créateur de liberté, y compris dans les problèmes économiques et politiques. Cela n'a pas fait diminuer les critiques, bien sûr.

— *Mais, étiez-vous vraiment à l'aise dans le milieu des* Semaines sociales? *Car enfin, elles propageaient cette « doctrine sociale » de l'église dont vous dénonciez tout à l'heure l'erreur de conception et de méthode...*

— Les positions ne se sont affirmées et durcies que peu à peu. Je me souviens d'une année où je devais donner une leçon sur le devenir social. Comme vous le savez, avant chaque *Semaine sociale*, les professeurs se réunissaient pour mettre en commun leurs réflexions. J'ai donc présenté mon projet de leçon. A ma manière, j'y introduisais les causalités

économiques comme étant des déterminismes qui commandent une superstructure, selon l'expression marxiste. Quand j'eus terminé, le président des *Semaines sociales*, Charles Flory, me dit : « C'est très bon cela, mais nous n'avions jamais parlé de la sorte. » Alors, j'ai pris conscience de ce phénomène étonnant : beaucoup faisaient une analyse sociale, mais sans références économiques expresses. Évidemment, je systématise un peu leur attitude, mais pour l'essentiel c'était ainsi. Alors, mon travail historique et théologique me mettait de plus en plus à l'écart d'une « doctrine sociale » considérée comme un code promulgué par l'Église.

— *Les dirigeants des* Semaines sociales *vous acceptaient quand même parmi eux...*

— Oui. Et avec courage, il faut le dire. Car l'histoire que je vous raconte date de 1947, à un moment où j'étais très suspect à Rome. Or le Vatican avait su qu'ils m'avaient sollicité pour donner une leçon, de même qu'ils avaient sollicité mon confrère jésuite le Père de Lubac. Les gens de la Curie avaient exprimé des remontrances aux dirigeants des *Semaines*, leur demandant de nous exclure.

— *Ils ne l'ont pas fait? Ils ont désobéi à Rome?*

— Non, ils ne l'ont pas fait. Ils ont pris conseil auprès d'amis qu'ils avaient là-bas et qui leur ont dit à peu près ceci : « Si on vous donnait un ordre formel, vous seriez obligés d'obéir; sinon, dites qu'il est trop tard, que Chenu et de Lubac sont déjà annoncés sur les programmes et que ce serait un scandale en France si, sur un impératif de Rome, des laïcs, responsables de la *Semaine sociale*, excluaient des clercs. » Les fonctionnaires romains dirent alors : « Remettez cela entre les mains de l'archevêque de Paris, le cardinal Suhard. » La *Semaine sociale*, cette année-là, avait lieu en effet à Paris. Le cardinal Suhard nous a protégés, de Lubac et moi. Il n'a même pas voulu prendre connaissance de mon texte à l'avance. Il a simplement demandé à mon supérieur de le faire vérifier par trois théologiens. Et le jour où j'ai prononcé ce texte à la *Semaine sociale*, le cardinal est venu présider la séance, pour me couvrir : il rentrait de voyage, et il n'est même pas passé chez lui; il est venu immédiatement, dès sa descente du train. Il était étonnant, le Père Suhard. Cela n'a pas empêché, le mois suivant, la revue des jésuites de Rome, la *Civiltà Cattolica*, de me dénoncer comme crypto-marxiste. C'était un épisode important pour moi parce que, à la suspicion théologique — déjà ancienne — s'ajoutait désormais la suspicion sociale.

Bon! Là, nous étions en 1947. C'est votre question qui a provoqué cette anticipation. Je voulais seulement montrer comment tout se tient. Je ne suis pas un théologien qui, par hasard, a fait de l'apostolat; il y a homogénéité complète.

— *Vous insistez là-dessus avec beaucoup de vigueur. C'est sans doute parce que cette homogénéité a été longtemps mal perçue, mal comprise?*

— Bien sûr. Peu de gens admettaient que l'engagement théologique implique l'engagement pastoral. A ce point que, dans les années trente, à une époque où je n'étais pas très connu, certains croyaient qu'il y avait deux Chenu. Un jour où je donnais une retraite à Poitiers, un professeur du grand séminaire m'avait invité à y faire une conférence. J'arrive donc au grand séminaire. J'y suis reçu par le supérieur. Mais je m'aperçois bien vite qu'il me connaît mal. Il est très accueillant, mais il semble avoir sur moi des informations disparates et se demander à qui il a affaire. Alors, saisissant l'occasion, je commence ma conférence en remerciant le supérieur pour son invitation et j'ajoute : « Je le remercie d'autant plus que je le sais un peu inquiet, parce qu'il y a deux Chenu : un vieux médiéviste qui fait de la paléographie, et une espèce de gamin qui court dans les tranchées de la sainte Église. Votre supérieur ne sait pas lequel est venu. Il est donc un peu inquiet. Eh bien! ne le soyez pas : Chenu et Chenu ne sont qu'une seule et même personne. » J'ai fait toute ma conférence sur ce thème. Et le supérieur en a été très content.

— *Mais, si je comprends bien ce que vous disiez tout à*

l'heure, le thème médiéviste aurait dû l'inquiéter autant que l'autre?

— Oui, car la mémoire est subversive.

— *La « mémoire subversive », quelle belle expression!*

— Vous pouvez le dire! Elle ne vient pas de moi. Je l'ai lue dans un ouvrage, je ne sais plus lequel; mais il me semble que c'est tout à fait vrai. Le rappel du passé, le retour aux sources est toujours un phénomène révolutionnaire puisque c'est un retour à la puissance créatrice. Et cela remet en cause toutes les superstructures qui se sont accumulées au cours des temps. Non que ces superstructures soient sans valeur, mais il faut les relativiser : le retour aux intuitions premières transforme la vision qu'on a des appareils. Chaque fois que l'on est revenu à l'Évangile, on est retourné aussi à l'idéal de la communauté primitive des chrétiens. Je devrais dire mythe plutôt qu'idéal. Dans l'histoire, les phénomènes importants ne se présentent plus dans leur souvenir positif mais comme des mythes.

— *Je ne suis pas certain de bien comprendre.*

— Prenez l'exemple de l'exode du peuple juif. C'était un épisode minuscule. Il est devenu le grand mythe de la libération d'Israël, puis, par la suite, de toutes les libérations. De même, la communauté primitive de Jérusalem, et celles qui l'entouraient dans ce coin de Méditerranée, servent aujourd'hui de mythe. Bien des gens, y compris des théologiens, défiants des structures, voudraient d'une certaine manière retourner à cet état-là. C'est une aspiration magnifique, mais dont il faut percevoir les limites. Parce qu'il est impossible de retourner à sa naissance. Il est impossible de retrouver une Église non structurée comme celle de cette époque, en permanente improvisation.

— *En poussant un peu les choses, on pourrait dire que de telles aspirations constituent un phénomène régressif.*

— Oui. Il ne s'agit pas de faire de l'archéologie qui reconstitue les anciens monuments exactement comme ils étaient. Je ne suis pas un documentaliste, je suis un historien. Ce que je cherche dans l'histoire, ce n'est pas une documentation, c'est une inspiration. Ce que je cherche, ce sont les éléments indéterminés de l'inspiration créatrice, qui reste vivante sous l'appesantissement des appareils. Alors, si je considère cette volonté de retour à l'Église primitive, je comprends bien qu'elle exprime la contestation de l'Église dite constantinienne, liée au pouvoir; en même temps, je vois que ce retour en arrière n'est pas possible. Mais cette sensibilité à l'Église primitive est un des éléments de retour à l'Évangile. Sous son ingénuité, la démarche est essentielle un « aggiornamento ».

Voilà ce que je mets sous l'expression « mémoire subversive ». Remarquez bien : le Concile a dit à peu près la même chose. A propos de la rénovation des Ordres religieux par exemple. Il a dit : le principe de rénovation des Ordres religieux, c'est le retour aux intentions premières de leurs fondateurs; c'est par là qu'ils seront présents à leur temps. C'est à la lettre dans le *Décret sur les Religieux.*

Plus je suis présent à mon temps, plus je suis renvoyé aux origiues; et plus je perçois mes origines, plus je suis présent à mon temps. Comme historien, je me complais dans cette dialectique. Au Concile, on a employé le mot latin « *simul* » — « en même temps ». C'est le mot exact. Auparavant, on n'ignorait pas l'idée première, l'intuition du fondateur, mais on l'adaptait, on l'accommodait; et la première rédaction du Décret donnait bien le sentiment que pour rénover les Ordres religieux, on allait les rafistoler, donner l'illusion du neuf en badigeonnant les murs. Mais les experts veillaient et ont introduit dans le texte le mot « simul », pour bien marquer que l'intuition première a valeur permanente. J'aime beaucoup ce texte. Il est encore plus vrai quand on l'applique à l'Église tout entière.

On assiste, aujourd'hui, en ce sens, à des phénomènes étonnants. Regardez, chez les franciscains, le retour à saint François provoque une situation véritablement révolutionnaire : ils contestent même saint Bonaventure qui, sous la pression du Saint-Siège d'ailleurs, a cléricalisé et les structures et la culture. Si bien que, aujourd'hui, les

jeunes franciscains veulent y revenir, liquider leurs couvents, leurs structures de formation.

— *C'est dangereux, non?*

— Tout le problème est là. D'un côté, un phénomène de type prophétique qui ne peut se résorber dans l'institution; et, d'autre part, si on rejette l'institution, on risque de se dissoudre dans une espèce d'anarchisme — ce que l'on appelle aujourd'hui le gauchisme.

4

La germination des années trente

JACQUES DUQUESNE. — *Nous avons beaucoup parlé du Saulchoir en Belgique. J'aimerais bien, maintenant, que vous me rappeliez quels étaient vos engagements à vous à cette époque, cette étonnante époque des années trente, si fertile en recherches et en idées. Vous connaissez sans doute le livre de Loubet del Bayle,* Les non-conformistes des années trente. *Il donne bien le sentiment d'un extraordinaire jaillissement, il montre bien toute une génération qui explore des chemins neufs, qui invente des systèmes, qui lance des revues, qui polémique, qui se bat, mais qui prépare l'avenir. Alors, peut-être faudrait-il dire quelle place vous teniez dans cette explosion-là?*

PÈRE CHENU. — C'est vrai. Tous sont aujourd'hui d'accord — croyants et incroyants, praticiens et théoriciens, historiens, sociologues et théologiens — tous sont d'accord pour reconnaître qu'en cette période s'est constitué un tissu, non seulement économique et social, mais mental aussi, qui a ses cohérences, ses continuités, ses déterminismes. Cela me passionne d'observer les jeux internes à l'histoire — je ne dis pas ses lois — qui vont presque jusqu'au déterminisme. C'est le vieux mot d'Aristote selon lequel, pour connaître la nature des choses, il faut en voir la genèse. Il jouait sur la racine du mot grec *phusis*, qui

veut dire « nature » et vient du mot « naître ». Mais, nous pouvons faire, en français, la même relation entre nature et naître, à l'encontre de certain vocabulaire théologique, qui fait de la nature une réalité immobile, statique, éternelle, alors qu'elle est liée à l'histoire. D'instinct, je scrute les genèses pour connaître les natures. Je sais bien que beaucoup de jeunes désormais veulent faire fi du passé comme si tout commençait aujourd'hui; mais la nouveauté d'aujourd'hui n'est intelligible que par sa genèse. Autrement dit, le passé est le prophète du présent. Je ne puis m'empêcher de penser que l'après-guerre, avec son euphorie et ses novations, la crise de la société industrielle, et même mai 1968, ont leurs racines dans cette période-là. Le point de départ s'impose, bien sûr : c'est la crise économique de 1929. J'étais incapable d'analyser ces événements, mais c'est à ce moment que j'ai commencé à prendre conscience de l'importance de l'économie, à comprendre que les phénomènes de production déterminent les grands mouvements humains, les grandes évolutions culturelles.

— *Si vous affirmez cela aussi simplement, on va dire que vous êtes marxiste.*

— C'est d'ailleurs ce qu'on a dit. Mais il faut bien constater ce qui s'est passé. Sur ce fond de tableau économique, s'est dessinée une crise des relations internationales : la fin des espérances de l'après-guerre, le réarmement, la montée des fascismes, la guerre d'Éthiopie qui manifestait la liaison entre fascisme et impérialisme, la guerre civile d'Espagne qui a divisé l'opinion en France. On ne voyait pas toujours très clair, cet ensemble d'éléments était assez confus; mais c'est alors qu'on a commencé à prendre en considération — pour s'y opposer, la critiquer ou l'adopter — l'idéologie marxiste.

Auparavant, on n'en parlait pas, même à l'Université : le marxisme n'était pas inscrit aux programmes. Pour moi, qui avais la responsabilité des études chez les dominicains, j'ai été le premier à introduire un cours sur Marx, qui n'était pas très bien fait peut-être, mais qui constituait un premier éveil. Un éveil indispensable. Pensez donc à

1936! le Front populaire. On n'a plus idée de ce que cela a représenté. C'était bien au-delà de l'alliance entre plusieurs partis en vue d'une bataille électorale. Non que celle-ci n'ait pas eu d'importance : quand on a vu arriver d'un coup quelque soixante-dix députés communistes alors que, auparavant, ils n'étaient qu'une poignée, cela a provoqué un choc dans le pays. Mais le phénomène significatif, me semble-t-il, a été l'occupation des usines. Aujourd'hui, cela ne nous impressionne plus; mais, à ce moment-là, c'était considéré comme une violation du droit de propriété, une violation d'un ordre dont l'Église était le soutien. C'était la remise en cause non seulement des structures de la société, mais d'une idéologie — pour employer le terme qui convient — d'une idéologie chrétienne sur les structures de la société. Vous imaginez le désordre dans les esprits! D'un côté, quelques noyaux de chrétiens participaient à ce mouvement, les jocistes, par exemple, qui occupaient les usines; de l'autre côté, c'était la grande peur : je connais des couvents de religieuses où l'on a acheté en toute hâte des vêtements civils afin de pouvoir quitter clandestinement la France.

— *Et vous, dans cette bourrasque, que faisiez-vous?*

— Je n'étais pas engagé activement. J'étais au Saulchoir, donc encore à l'étranger. J'y étais absorbé par mon travail professionnel : j'avais la responsabilité des deux facultés de théologie et de philosophie; en outre je passais deux mois chaque année au Canada. Et puis, surtout, j'étais tout à fait incompétent tant en science économique et en pratique : j'étais vraiment, au sens péjoratif, un clerc.

— *Vous n'étiez pas en dehors des événements, pourtant.*

— Non. Je les ressentais très fort. Après coup je pense que c'est alors que se sont constituées mes premières analyses de la mutation de civilisation. C'est à ce moment qu'a commencé à s'élaborer ma théologie : dans des expériences humaines pas toujours conscientes, mais très déterminantes. Incapable d'analyses économiques et politiques précises, j'avais une sensibilité globale à vif. Ainsi, se sont

accumulées peu à peu des perceptions humaines et évangéliques qui répondaient à ce que j'appelais ma vocation, vocation à la fois contemplative — le mot est un peu inadéquat — et engagée. Ainsi s'amorçaient les concepts d'une théologie qui n'est pas un savoir tombé du ciel pour se figer dans des propositions à la garde d'un magistère, mais qui est immergée dans la vie du peuple de Dieu lié au monde. En somme, c'est à ce moment-là que se sont constitués dans le tréfonds de ma conscience évangélique, humaine et théologique, ce que je pourrais appeler des gisements.

— *C'est-à-dire?*

— Comme en géologie : des gisements enfouis dans le sol et qu'on exploite. Des mines. De ces mines, j'ai extrait ma théologie. Ces mines étaient l'analyse des forces productrices du monde du travail, la sensibilité aux problèmes de la classe ouvrière, la sensibilité aux problèmes des masses. Bien des observateurs, vous le savez, estiment que le phénomène des masses s'est précisément constitué en Europe autour des années trente, que ce soit dans le monde soviétique, que ce soit dans le monde nazi, ou différemment, dans le fascisme italien.

— *On peut dire, en un certain sens, que ce sont les grandes manifestations fascistes — celles de Nuremberg ou celles de Rome — qui vous ont donné ce sentiment d'entrée dans l'ère des masses?*

— C'est vrai que la démocratie parlementaire, en France, n'était pas du tout sensible à ce phénomène. C'était une démocratie bourgeoise, vous le savez.

— *Oui, mais, les catholiques de l'époque, quelles que soient leurs limites, étaient probablement plus sensibles que d'autres aux phénomènes collectifs, car l'enseignement de l'Église va quand même en ce sens.*

— Attention : il faut distinguer. L'Église, dans son enseignement social, a toujours attiré l'attention sur l'importance des corps intermédiaires — intermédiaires

entre l'autorité suprême et la base. Mais elle n'était pas très sensible au phénomène des masses. Moi non plus, je dois l'avouer. Je parlais aussi volontiers des corps intermédiaires, tout en percevant qu'il fallait aller plus loin, pousser l'analyse plus avant.

Dernier trait que je voudrais ajouter : c'est à ce moment que j'ai observé la dialectique entre la nécessaire autonomie du temporel et la nécessaire totalité de la présence évangélique.

— *Vous devriez préciser ce point.*

— Je ne pense pas, bien sûr, à la présence de l'Église comme pouvoir. Ce que je veux dire, c'est que — malgré l'autonomie du temporel — les infiltrations évangéliques se produisent partout, pénètrent partout. J'appellerais cette opération la théologie évangélique.

— *Que voulez-vous dire?*

— Comme premier élément, en analyse sommaire, il faut tenir ceci : la révélation de Dieu dans l'Évangile — le donné révélé, comme on dit — émane de l'initiative amoureuse de Dieu; elle ne peut se ramener à une série d'énoncés enseignés par un pouvoir, même si cette opération est ultérieurement nécessaire. Lorsque le Concile, très tôt, sera sensible à cette primauté évangélique, ce sera, dans cette polarisation, une révolution copernicienne, dans l'axe de la foi. Les lignes de la Parole de Dieu se trouvent dans le tissu concret de l'Église, dans la vie de l'Église. Autrement dit, je découvre la Parole de Dieu non pas dans des séries de propositions enseignées par un magistère, mais, fût-ce à travers le conditionnement de ce magistère, je la lis en acte, en effervescence, dans un peuple que, sous le regard de la foi, je considère comme le lieu de l'Esprit.

— *Mais, en la lisant ainsi, vous risquez de vous tromper. Qui vous dit que votre lecture est la bonne?*

— Bien sûr. Ce sont les risques que nous courons. Reprenons par une autre voie. Si la Parole de Dieu est ce que je viens de dire, je ne la lis que dans une parole humaine,

à travers des événements. C'est à cette époque que le mot « événement » a commencé à prendre son sens. Et, comme historien, un peu philologue, je constate que l'avènement d'un mot à la conscience claire, avec sa puissance d'éclatement, l'émergence d'un mot — un vieux mot peut-être, mais qui est entièrement renouvelé — c'est un test de l'évolution des choses. Ainsi, alors, pour « événement », non pas un fait quelconque, mais un fait en tant qu'il a une signification humaine et évangélique; les événements, ce sont des lieux où je puis discerner la Parole de Dieu.

Autrement dit, à travers les événements auxquels je laisse leur autonomie temporelle soumise à l'historien et à ses recherches, je lis, moi, dans mon discernement évangélique, les valeurs en travail — même si elles sont ambiguës. Autrement dit, l'histoire sainte continue, contrairement à la mentalité commune qui voulait que l'histoire se soit arrêtée avec le Christ et la mort du dernier apôtre, et que nous en soyons seulement maintenant des consommateurs. Autrement dit, encore, sous la lumière de la foi, je rends leur densité aux réalités humaines et à la nature en travail. Plus tard, Jean XXIII parlera des « signes des temps » : les événements sont les signes d'une implication évangélique, qui n'a peut-être pas mûri, qui peut-être échouera; mais ce sont les signes du Royaume.

La conséquence, la voici : quand je prends position sur ce qui est en jeu dans le mouvement de l'histoire, même si je ne fais pas une référence explicite au Christ, c'est déjà une annonce de l'Évangile. Et, par ailleurs, d'avoir à penser ma foi sous l'urgence d'une mutation humaine, cela crée dans ma réflexion théologique une puissance de rénovation étonnante. Comme vous le savez, les chrétiens ont souvent peur du changement; et l'Église aussi en tant qu'elle est une société : elle craint pour sa sécurité. Mais, si vous admettez tout ce que je viens de dire, vous ne devez pas craindre le changement. Pour moi, le changement — ou pour prendre un mot un peu plus technique —, la « mutation » du monde dans l'histoire des civilisations, je sais qu'elle crée un lieu où va recommencer l'Évangile, où

existera une invention, une créativité, favorable en définitive au peuple de Dieu. Pour reprendre la formule déjà évoquée : la théologie, au sens fort du mot, naît de la lumière que projette sur l'intelligence un événement de salut qui se déroule aujourd'hui. Mais elle ne se déduit pas d'une Parole de Dieu qui aurait été mise à l'abri dans les réserves du Saint-Office.

— Et alors, dans les années trente, quels étaient les événements qui vous semblaient des signes évangéliques?

— J'en avais recensé plusieurs, à l'époque, dans mon opuscule, *Une école de théologie : le Saulchoir*, paru en 1937 et qui m'a valu tant d'ennuis. En voici une petite liste. Il y avait d'abord, en termes littéraux, « la prise de conscience contre le colonialisme ». C'était encore une prise de conscience assez vague, mais il ne faut pas oublier que, à peu près à la même époque, Joseph Folliet rédigeait sa thèse sur la colonialisation.

Autre signe des temps : la dimension nouvelle du monde, désormais de plus en plus solidaire au milieu des pires conflits. Et, parallèlement à l'unification du monde, l'Église sentait bien qu'elle demeurait limitée au monde occidental, qu'elle n'était pas « catholique ». Ce qui nous amène à une autre découverte de l'époque : la pluralité des civilisations. L'unification du monde permettait la perception de cette pluralité. Jusque-là, on avait enseigné dans l'Église une théologie occidentale, on considérait que la civilisation occidentale était le siège normal de l'Église, et que cette civilisation devait devenir un prototype pour le monde entier. Vous le savez bien : on pensait alors que l'attitude la plus fraternelle que nous puissions avoir à l'égard des Noirs, par exemple, consistait à les faire accéder à notre culture.

Enfin, bien sûr, le dernier signe, très fortement ressenti celui-là, c'était l'évolution du monde du travail, la fermentation sociale de ces années-là, et l'accès des masses populaires — en tant que masses — à la conscience politique. Tout cela avait commencé bien avant, mais c'est alors que les problèmes du travail ont fait intrusion dans

l'Église. Intrusion est un terme un peu péjoratif; mais qui correspond bien à ce que ressentaient la plupart des gens dans l'Église à l'égard de tels problèmes.

Voilà les matériaux dont il faut faire une nouvelle histoire sainte. C'est ce que, pour ma part, j'ai découvert à cette époque : que l'histoire est, suivant un mot qu'on a employé plus récemment mais qui appellerait quelque réserve, « révélante » : l'histoire du monde est révélante du dessein de Dieu. Non pas qu'on ajoute quelque chose à la Révélation. J'ai fait allusion tout à l'heure à la thèse classique suivant laquelle la Révélation est close avec la mort du dernier apôtre, et je tiens cela en effet : il n'y a pas de nouvelle Révélation; mais, selon la promesse du Christ, l'Esprit est en travail qui nous enseigne ce qui n'est pas énoncé dans l'Évangile. Dieu parle aujourd'hui. Disant cela, je ne joue pas contre la primauté de l'Écriture : c'est précisément à l'intérieur de celle-ci que se créent peu à peu des consciences claires capables de dépasser la lettre, qui est liée à des conjonctures passagères. L'Ancien Testament, le Nouveau aussi, sont liés, dans leur vocabulaire, leurs catégories, leurs modes de perception à une culture périmée.

Ainsi, la véritable Tradition est une fermentation permanente de la Parole de Dieu. L'Évangile, la Bonne Nouvelle, dépasse les expressions écrites, l'Évangile est au-delà de l'Écriture. Je dois toujours me référer à l'Écriture, expression première de la Parole de Dieu, mais quand cette Parole travaille en moi, elle provoque comme un dépassement continu.

Une telle conception de l'événement et de l'histoire, une telle conception de la Tradition, réintroduisent la Création dans le mystère proprement chrétien. Parce que cette transformation du monde, c'est la création en acte : la création, ce n'est pas une opération capricieuse de Dieu au début de l'histoire, et qui continue à se dérouler médiocrement, c'est l'aujourd'hui du Créateur. Le concept de création s'était affaissé dans la conscience chrétienne; il reprend vigueur dès lors qu'on a compris que la construction du monde, c'est la création en acte, l'entreprise à

laquelle Dieu appelle l'homme comme son partenaire. Et l'homme se trouve co-créateur.

Co-créateur : c'est un mot que je n'osais pas employer voici cinq ou six ans. Mais je vois qu'il passe partout. Phénomène de vocabulaire fort intéressant une fois de plus. Car, à la lettre, on ne peut pas dire cela : Dieu seul peut être créateur, Dieu seul peut créer à partir de rien, et l'homme ne crée pas à partir de rien; mais il est vrai que l'homme est tellement associé à cette entreprise de Dieu, et cela dans l'autonomie de ses initiatives et de sa conscience, qu'on peut employer cette expression, à condition d'y mettre les nuances.

— *Vous me surprenez un peu. Non par ce que vous dites là; mais quand vous le datez de ces dernières années. Car cette notion de participation de l'homme à la création, on pourrait la retrouver dans des textes des années trente. Ceux de l'Action catholique par exemple.*

— Oui, mais c'était seulement latent, tandis que, aujourd'hui, une prise de conscience collective en fait saillir les articulations vives. Je veux dire que les deux mystères chrétiens — Création et Incarnation — trouvent un rapport extrêmement étroit. Cette opération sensationnelle qu'a été la venue de Dieu dans le monde s'inscrit à l'intérieur du plan créateur. Presque toujours — et je le comprends —, dans l'économie chrétienne, on a tendance à partir de l'Incarnation, de la venue de Dieu dans le monde. Mais il faut bien voir que l'Incarnation se situe à l'intérieur du phénomène de Création. Selon le mot de saint Paul, elle est une nouvelle Création, et, pour la comprendre complètement, je dois me référer à la Création. De telle manière que l'Église, communauté qui découle de l'Incarnation, s'inscrit à l'intérieur du monde, de la Création.

Au Concile, cette perspective nouvelle a été très vivement perçue, notamment lors de la rédaction de *Gaudium et Spes*, le schéma 13, consacré à l'Église dans le monde. Chacun des textes sur l'Église était soumis au moins à cinq rédactions; or, dans la troisième rédaction, il y avait un très bon paragraphe qui énonçait ce nouveau rapport

Création et Incarnation : la Création enveloppe l'Incarnation, et l'Incarnation est la manifestation du Verbe créateur. Malheureusement, ce texte n'a pas été retenu. Pour une raison toute bête : il était un peu long, et la consigne, chez les experts, était de raccourcir le plus possible.

— Est-ce que cette dialectique entre Création et Incarnation était déjà perçue dans les années trente?

— On commençait à pressentir que l'Église n'est pas en dehors du monde et que les événements du monde la concernent directement. Mais on commençait seulement. Pour parvenir à la perception de cette dialectique, telle que nous l'avons maintenant, il a fallu, je crois, ce formidable développement de la civilisation industrielle après la guerre, c'est-à-dire de la mainmise de l'homme sur les forces de la nature.

A l'époque où j'apprenais la théologie, ce qu'on enseignait dans l'Église, c'est que l'homme était un passager sur terre, n'ayant pour seul but que d'aller au ciel, et que le monde n'était qu'une réalité provisoire, une baraque condamnée à être détruite; car on passerait dans un autre monde. C'est surtout l'influence de l'augustinisme qui imprégnait cette mentalité. Pour moi, disciple de saint Thomas, je réagissais instinctivement contre une telle conception, persuadé que le Royaume de Dieu est déjà dans ce monde. Mais cela ne s'est éclairé que peu à peu. Et cela continue encore à s'éclairer. Nous parlions tout à l'heure des phénomènes de vocabulaire, en voici un, la diffusion qu'a eue depuis quinze ans le mot *développement :* or, « développement », c'est la dénomination économique de cette mainmise progressive de l'homme sur les choses. Aujourd'hui, le voici débordé par le mot « libération », qui, par son exposant politique, prend un sens révolutionnaire. Mais c'est toujours, pour le chrétien, la dialectique de la Création et de l'Incarnation.

— Oui. Mais, à l'époque dont nous parlons, on n'avait pas conscience de toute cette évolution.

— C'est vrai. On ne parlait pas de « libération » mais de « liberté ». Le mot liberté commençait à entrer dans le langage officiel de l'Église, qui pendant un siècle avait blâmé la liberté; elle le récupérait. Tout comme, aujourd'hui, elle essaie de récupérer le mot libération. Je vois d'ailleurs des chrétiens, y compris des évêques, qui parlent de « *vraie* libération », ce qui est une manière de dire que la libération des hommes par eux-mêmes n'en est pas une, et de la rejeter hors du Royaume de Dieu. Une fois de plus, on coupe en deux, on dualise : le phénomène humain d'un côté, le phénomène chrétien de l'autre. D'instinct, je m'y refuse : la libération des hommes par eux-mêmes, c'est, fût-ce à travers le péché, la libération chrétienne. Je me méfie toujours quand l'Église prend à son compte un vocabulaire contre lequel elle avait d'abord lutté : tout se passe comme si elle cherchait alors à le désamorcer. C'est ce qui se produit aujourd'hui pour une autre expression « lutte des classes » : on l'a d'abord refusée expressément, ensuite on a commencé à y consentir comme à un fait, et, maintenant, on consent à en discerner les facteurs objectifs et positifs.

— Mais pourquoi procède-t-on ainsi?

— Parce que nous n'échappons pas au dualisme de la nature et de la grâce : quand nous essayons d'introduire dans la grâce un mot créé par la puissance de la nature, une manipulation est inévitable. Il faut au moins s'en rendre compte. Par exemple, quand Thomas d'Aquin et ses contemporains ont adopté le vocabulaire de la pensée grecque, si les penseurs grecs avaient pu assister à cette opération — si Aristote avait lu la théologie de saint Thomas... —, ils auraient été très déconcertés par l'usage qui était ainsi fait de leurs mots typiques et de leurs catégories mentales. De la même manière, quand, aujourd'hui, la théologie reprend le vocabulaire des sciences humaines, elle doit veiller à ne point le désamorcer, à ne point le réduire. Sinon elle retrouverait le vieux schéma suivant lequel les autres sciences ne sont que des « servantes » de la théologie. Alors qu'elles ont leur autonomie et leur densité. A l'inverse, les sciences humaines ne doivent pas

s'absolutiser, et réduire le phénomène chrétien à leurs catégories, où il ne serait plus qu'un entre plusieurs. Autrement dit, elles doivent ménager la transcendance non par un consentement positif, mais comme une ouverture.

— *C'est impressionnant : quoi que nous fassions, nous en revenons toujours au fameux problème du rapport entre ce que l'on appelle le spirituel et ce qu'on appelle le temporel. Mais, justement, j'aimerais bien que vous me disiez comment on le percevait dans les années trente.*

— Précisément, c'est à ce moment-là que le problème a été posé de manière directe et consciente. Il y a eu l'apport précieux de Jacques Maritain qui a énoncé sa célèbre distinction à propos de l'engagement du chrétien dans le monde : sur le terrain politique, il agit *en* chrétien, et sur le terrain apostolique, il agit *en tant que* chrétien. Autrement dit, quand le chrétien est à l'œuvre dans le temporel, il doit avoir une sensibilité évangélique, mais non pas agir en tant que chrétien, avec une étiquette chrétienne. Vous le voyez, Maritain maintient ainsi un dualisme entre le terrain politique et le terrain apostolique.

— *N'empêche, cette distinction a quand même eu des répercussions très positives. Elle a été libératrice pour un grand nombre de gens.*

— Certes oui, et je l'ai efficacement ressenti. Maritain a formulé cette distinction pour s'opposer au « politique d'abord » de Maurras. En outre il y avait, chez bien des catholiques — et la suite de l'histoire l'a montré — le sentiment qu'un parti politique chrétien était nécessaire pour le développement du royaume de Dieu; la distinction de Maritain allait très opportunément à l'encontre de cette tentation. Ce fut donc, et ce demeure une clarification bienfaisante. Dans le même sens, en opposition au « politique d'abord », Maritain a lancé aussi cette formule fameuse : « Primauté du spirituel. » Cette formule circule encore; elle n'est pas sans me gêner un peu, dans la mesure où elle paraît impliquer que le spirituel soit dégagé du temporel, dans la mesure où elle donne le sentiment que l'homme du spirituel regarde avec quelque haute distance ceux qui se débattent sur le terrain. Les mots eux-mêmes et les catégories sont mal articulés : « temporel » ne s'oppose pas à « spirituel », mais à « matériel ». Quand je parle en historien, je suis dans le temps; mais quand je parle de l'esprit, suis-je hors du temps? Certainement pas. L'esprit, je le perçois dans le temps, dans l'histoire, avec ses coordonnées concrètes. Il est vrai que Maritain n'était pas historien. Son intervention a été pour une part libératrice; mais n'avait pas résorbé le dualisme entre une théorie évangélique et spirituelle, et une pratique temporelle. Aujourd'hui, les mouvements dits d'Action catholique et divers groupements chrétiens, en France surtout, le tentent à leur manière; ainsi, à l'intérieur du mouvement ouvrier organisé dans leur pays, les chrétiens éprouvent, *en tant que* chrétiens, le besoin de se solidariser avec leurs compagnons et de s'insérer ainsi à l'intérieur des organisations autochtones. Le « spirituel » — j'ajouterais un autre vocable : le « sur-naturel » — n'est plus de soi au-delà des engagements concrets, laissant au « temporel » la prise en charge des efficacités et des responsabilités. C'est là, je pense, une démarche, de plus en plus commune, dans laquelle le « politique » est en vérité le lieu du spirituel, et non seulement un terrain d'application.

— *Vous êtes sévère pour Maritain. Car il disait aussi qu'il fallait distinguer, mais non séparer. C'est quand même une nuance de taille.*

— Il a écrit un ouvrage fameux qui s'intitule *Distinguer pour unir*, qui est en quelque sorte sa somme. La formule est excellente, et conserve crédit : il faut en effet distinguer le spirituel et le temporel, mais en vue même de les unir. Cependant, à mon avis, Maritain n'a pas appliqué expressément cette formule en ré-union des deux opérations dans le registre politique. Certes, j'ai tiré grand bénéfice de la lecture répétée de son *Humanisme intégral*, dans lequel se répercute le drame de la guerre d'Espagne, où il avait pris parti avec éclat; et je lui conserve une fidèle gratitude,

en pensée et en action. Cependant, après coup, je ressens les limites de sa position. Bien sûr, il faut s'élever contre la notion de « politique chrétienne »; mais il faut dire, dans le même temps, que la foi ne peut pas être neutre politiquement. Aujourd'hui, bon nombre de chrétiens disent que l'Église ne doit pas donner des étiquettes chrétiennes, sacraliser des idéologies, de droite ou de gauche. D'accord. Mais observez ceux qui insistent sur ce propos : trois fois sur quatre, ce sont des gens qui, sans toujours en avoir conscience, ne veulent pas participer à la libération des hommes, comme on dit. Pas de confusion, disent-ils; mais ce qui leur fait surtout peur, ce n'est pas la confusion, c'est la libération.

— Je veux bien l'admettre. Mais, admettez de votre côté qu'il y a un problème considérable. Les dangers de confusion et de sacralisation ne sont quand même pas imaginaires, vous le savez bien.

— Nous voyons quand même un peu plus clair, aujourd'hui, sur tous ces points. Par exemple, la plupart des mouvements apostoliques constatent que ce n'est plus la foi qui interpelle la politique ou l'économique, c'est la politique et l'économique qui interpellent la foi. Le point d'ancrage est le terrestre. Autrement dit, je ne me réfère pas à ma foi pour essayer de voir clair en politique, c'est mon engagement politique qui me provoque à me référer à l'Évangile. Vous voyez le changement de perspective. Il tire toute la conséquence du fait que l'Église n'est pas située hors du monde, en un lieu d'où elle enverrait ses hommes et ses idées vers le monde. Comme je me plais à le redire, et comme le Concile l'a dit, elle est *dans* le monde. Elle n'a son existence que dans le monde. A la limite, il faudrait dire que l'Église, c'est le monde lui-même en tant qu'il porte en lui une capacité à entendre la Parole de Dieu.

— On peut utiliser une autre formule : l'Église est dans le monde et le monde est dans l'Église.

— Oui. Du coup, toutes les catégories du type « l'Église *ad intra* » (vers l'intérieur) et « l'Église *ad extra* » (vers

l'extérieur), toutes ces catégories qui sévissent encore, perdent beaucoup de leur sens. Cette distinction, vous le savez, vient du cardinal Suenens, qui a dit au Concile : « Nous nous sommes beaucoup préoccupés de l'Église *ad intra*, mais il faudrait songer à l'Église *ad extra*. » Ce qui a permis de beaucoup progresser. C'était un dualisme libérateur. Mais, ensuite, il s'est révélé ambigu, car l'Église est à la fois intérieure et extérieure.

— C'est curieux! Voilà encore un dualisme d'abord libérateur qui ensuite se révèle dangereux.

— Parce qu'une distinction est précieuse comme distinction, mais doit absolument être résorbée dans l'unité. Distinguer pour unir, comme disait Maritain. Quand je regarde toute l'histoire que j'ai vécue depuis 1920, je constate qu'après avoir tiré bénéfice d'une distinction infiniment précieuse, on a toujours été tenté de s'y arrêter en considérant comme définitive la lumière qu'elle avait procurée. Il existe un exemple très frappant de cette situation en matière d'analyse théologique, c'est la distinction entre nature et grâce à laquelle j'ai déjà fait allusion. Elle est essentielle, mais elle s'est sclérosée. Les théologiens l'ont beaucoup utilisée, surtout après Luther qui exaltait la grâce contre la nature; à partir du XVIe siècle, de nombreux traités sont intitulés *De natura et gratia*. Certes, la distinction entre le ciel et la terre est capitale; mais, elle finit par s'encroûter dans la mentalité du brave chrétien qui entend chaque dimanche à la messe : *caelestia et terrestria*. Il l'entend, parce que malgré tous les efforts, on n'a pas pu éliminer le dualisme de toutes les prières liturgiques. Ce chrétien est alors tenté de résoudre la dualité corporel-spirituel, temps-éternité, par une évasion vers l'au-delà, le monde du sacré et la transcendance. Aujourd'hui, nous tentons l'unification en sens inverse : en mettant l'éternel dans le temporel, le spirituel dans le corporel, en ramenant Dieu dans le profane. Nous rendons sa portée et sa densité à la Création. De même, nous insistons sur l'immanence, sur l'anthropologie. C'est une manière de retrouver la théologie de l'Incarnation, c'est-à-dire d'un régime où

Dieu est sur terre; je ne perçois la présence de Dieu, et son économie, et sa providence, que dans les événements terrestres. Sinon j'en fais un faux dieu, une idole, un lieu d'évasion et, comme disent les marxistes, d'aliénation.

— *Oui, mais les mystiques? Qu'en faites-vous?*

— Les mystiques ont connu ce risque. Mais il entre chez eux un magnifique symbolisme qui doit être conceptualisé de manière critique, et certains l'ont fait. Je pense, par exemple, à l'Allemand Maître Eckhart : par un jeu dialectique entre transcendance et immanence, il a presque abouti au panthéisme — on le lui a assez reproché d'ailleurs — parce que son Dieu super-transcendant était en même temps super-immanent. Vous savez, les grands mystiques ne s'absentent pas de la réalité de l'histoire.

Tout ceci pour dire qu'il faut à la fois tenir la distinction de Maritain et à la fois la résorber. Au Concile, comme me l'a confirmé le rédacteur principal de *Gaudium et Spes*, Mgr Haubtmann, on a voulu éliminer cette distinction nature et grâce. Non pas, encore une fois, parce qu'elle est fausse, mais parce qu'elle crée un dualisme et joue, en définitive, au détriment de la grâce. Mais, tous les rédacteurs des textes conciliaires n'ont pas eu le même souci. Par exemple, dans le Décret sur *l'apostolat des laïcs*, un passage dit : « L'œuvre de rédemption du Christ, qui concerne essentiellement le salut des hommes, embrasse aussi le renouvellement de l'ordre temporel. La mission de l'Église, par conséquent, n'est pas seulement d'apporter aux hommes le message du Christ et sa grâce mais aussi de pénétrer et de parfaire par l'esprit évangélique l'ordre temporel. Les fidèles laïcs, accomplissant cette mission dans l'Église, exercent donc leur apostolat aussi bien dans l'Église que dans le monde, dans l'ordre spirituel que dans l'ordre temporel. »

Là, le dualisme est exprimé de manière très cohérente. Avec un autre expert, celui des évêques français de l'Ouest, nous avons pensé qu'il était quand même trop marqué. Mais il était trop tard pour amender ce texte, on pouvait seulement lui adjoindre un nouveau paragraphe. C'est ce que nous avons fait — comme je vous l'ai déjà raconté au début de nos conversations. Et voici maintenant ce nouveau paragraphe : « Bien que ces ordres soient distincts, ils sont liés dans l'unique dessein divin. Ainsi Dieu veut-il, lui-même, dans le Christ, réassumer le monde tout entier pour en faire une nouvelle créature en commençant dès cette terre et en lui donnant sa plénitude au dernier jour. »

— *Vous avez uni ce qui était distingué.*

— Exactement. J'aime cette expression : « Réassumer le monde. » Autrement dit, l'intervention du Christ dans l'histoire ne crée pas une surnature, superposée à un monde qui a son destin misérable; l'intervention du Christ implique une réassomption, une reprise en charge par le Christ continué dans l'Église. Et mon texte poursuit : « Le laïc est tout ensemble membre du peuple de Dieu et membre de la cité des hommes, et il n'a qu'une conscience chrétienne. » C'est l'unité de la conscience chrétienne.

C'est un épisode minuscule bien sûr, mais on voulait écarter un dualisme qui bloquerait la grâce sur le Christ en laissant la création au monde profane. Il n'y a plus de monde « profane », le Christ récapitule en lui le monde profane. La division du profane et du sacré est dépassée. Bien sûr, elle existe, et, en même temps, on joue l'autonomie du temporel. Mais autant je joue l'autonomie du temporel, autant je joue la récapitulation dans le Christ. Le Christ, le christianisme et l'Église sont au-delà de la distinction. Et c'est ce que Maritain n'a pas bien vu.

— *Mais tout cela, qui est fondamental, n'est pas facile à vivre.*

— Je le sais bien.

— *Et ce n'est pas encore passé dans les esprits.*

— Je reconnais que c'est difficile.

— *Je ne suis même pas sûr que la distinction initiale de Maritain soit passée dans les esprits.*

— C'est vrai. L'autre jour, encore, j'ai vu des Italiens pour qui cette distinction était quelque chose de tout nouveau. Il est vrai que cette distinction, parce qu'elle entraîne la reconnaissance de l'autonomie du temporel, fait peur en Italie à certains clercs qui voudraient encore diriger la politique italienne. Quand Maritain posait ces problèmes dans les années trente — vous voyez bien que nous n'avons pas quitté notre sujet — il faisait peur aussi. Il existe encore en Italie certains « cercles Maritain » qui sont marginalisés par rapport aux cadres officiels.

— J'ai encore une question à propos de Maritain : pourquoi n'est-il pas allé lui-même au-delà de cette distinction?

— Parce qu'il faisait une analyse trop statique. Il n'était pas historien, je vous l'ai déjà dit. Cela tient à l'époque, je crois. Naguère, la théologie se solidarisait avec une métaphysique. Maintenant, on considère expressément, dans les dispositifs de la réforme de la théologie, par exemple, que la matière première n'est pas d'abord une théologie au sens métaphysique du mot, mais une histoire du salut.

La Création n'est pas un phénomène intemporel, elle est dans la coulée du temps. Et l'histoire est une réalité homogène à la Création. La Création est toujours en acte. Et, si Dieu est immergé dans l'histoire — le Concile dit : « Le Verbe s'est fait chair, il est entré dans l'histoire » —, mes représentations de Dieu ne sont plus éternistes, statiques, intemporelles. C'est un Dieu dans le temps, un Dieu à venir, et non plus un Dieu qui a créé dans le passé comme le présente l'imagerie élémentaire. Je me délecte dans l'office que je chante tous les jours : « Gloire à Dieu le Père, au Fils, Dieu qui est, qui était, et qui vient. » C'est une admirable formule empruntée à l'Écriture et qui résorbe le dualisme éternel-temporel, *caelestia-terrestria*. Le Dieu à venir est déjà présent. Je ne voudrais pas faire de concordisme, mais je trouve là une perception analogue à celle des technocrates qui introduisirent le futur dans l'analyse économique. Louis Armand, par exemple, qui disait : « L'avenir est déjà présent. » Et le livre de cet

Américain, Toffler, qui eut tant de succès voici deux ou trois ans, *Le choc du futur*, a montré à bien des gens que le futur joue déjà un rôle. Or, chrétiennement, c'est la loi. Le futur est déjà présent. Pour prendre le vocabulaire chrétien, l'eschatologie est déjà commencée. Et, du coup, l'Église comme société est relativisée puisqu'elle est placée dans le mouvement de l'histoire et son futur relativise son incarnation actuelle. Bien sûr, la société-Église a toujours peur d'être mise en cause par le futur. Parce qu'elle est comme les hommes : elle préfère la sécurité au mouvement. La plupart des hommes préfèrent la sécurité à la liberté. Moi, je préfère la liberté.

La liberté fait courir des risques, c'est certain. La relecture, que nous faisons, de l'Évangile immergé dans le temps en marche est toujours une opération très scabreuse, parce que, ainsi, j'immerge la Parole de Dieu dans l'histoire. Et quand je dis que je ne puis saisir que Dieu fait homme, Dieu incarné, et pas Dieu-Dieu, quand je dis que c'est en entrant dans l'humanité du Christ que je puis atteindre sa divinité, il y a un autre risque évident : c'est d'en rester à l'humanité, ce qu'on appelle l'horizontalisme. Et, quand je dis que le Christ, je le rencontre dans mes frères et que je suis déjà chrétien si je participe totalement au travail fraternel de libération des hommes, je cours aussi le risque de céder à un humanisme sans Dieu.

Mais ce risque, c'est ma chance en même temps. Si je dois me réfugier en Dieu et escamoter l'homme-Jésus, alors je ne rencontre pas Dieu. Je ne puis rencontrer Dieu que dans les hommes. Le Père de Lubac a eu un mot très beau quand il a dit que, au Concile, nous avions mené une opération de concentration christologique. C'est dans l'Évangile, donc la Parole de Dieu en acte, c'est dans la réalité de la vie des hommes, dans le monde en train de se construire, que je retrouve le Christ. Je ne saisis Dieu qu'en l'observant dans l'humanité. Il y a là un réalisme qui est admirable pour l'historien et le sociologue.

Il y a un mot que le Père Congar aime citer, un mot du rabbin Abraham Heschel qui dit : « La Bible n'est pas une théologie pour l'homme, elle est une anthropologie pour

Dieu. » C'est une belle formule, très percutante. Autrement dit, la Bible n'est pas d'abord une vision de Dieu par l'homme; elle est, d'abord, une vision de l'homme par Dieu. C'est Dieu qui révèle à l'homme qui il est. Par conséquant, toute théologie implique une anthropologie; bien sûr, elle reste un discours sur Dieu, mais un discours sur Dieu qui se déploie dans le discours de l'homme sur lui-même. Telle est la nouvelle perspective.

— *Tout cela était en germe dans les années trente?*

— Je vous le dis : derrière chacune de ces notions nouvelles, je pourrais mettre un texte datant de cette époque. Mais, en écrivant ces textes, les gens de ce temps-là ne percevaient pas toujours l'importance de ce qu'ils disaient, l'importance des pistes qu'ils ouvraient. Je pense à un article de 1937, que j'avais publié dans *La vie intellectuelle.* Il avait pour titre « Dimensions nouvelles de la chrétienté ». Le mot « dimension » était tout neuf — j'étais l'un des premiers à l'utiliser — mais le mot chrétienté, bien sûr, ne l'était pas. La chrétienté était alors très critiquée, et je n'ai pas toujours vu très clair à ce sujet. Qu'est-ce que cela veut dire, chrétienté? Cela veut dire l'Église en tant qu'elle trouve son assiette dans le temporel. Mais, si le temporel est autonome, voilà une Église qui n'a plus de temporel. C'est de l'idéalisme évidemment : toujours l'Église impliquera une chrétienté. Je me suis toujours opposé à ceux qui rêvaient d'une Église pure, d'une foi pure, sans aucun engagement temporel. J'admets qu'il y aura toujours une chrétienté, mais je relativise, je dis qu'elle changera. En l'an 2000, il y aura la même Église, mais la chrétienté sera tout autre. Et, s'il existe un jour une forte Église chinoise, et dès maintenant aux Indes, elle sera tout autre encore. Autrement dit, il y a une pluralité des chrétientés dans une unique Église. Cette unique Église on l'avait bloquée sur la chrétienté occidentale, et même sur un certain type d'occident. C'est cela que j'avais mis en cause dans cet article. Et, si le Père Cardijn, le fondateur de la J.O.C. a repris ce texte dans une brochure, ce n'est pas par hasard, c'est

parce qu'il posait la question du blocage de l'Église avec un certain type de chrétienté occidentale.

C'était, je l'ai dit, en 1937. Continuons notre évocation des années trente. La même année, Mounier écrivait un *Court traité du catholicisme ondoyant.* Il répondait à Mussolini qui avait traité de « catholiques ondoyants » les catholiques français hostiles au fascisme. La même année, le Père Congar publiait son livre, *Chrétiens désunis, principes d'un œcuménisme catholique,* qui constituait une première prise de conscience des dimensions œcuméniques par-delà les nationalismes d'Églises — Rome a empêché la seconde édition de ce livre. Le Père de Lubac, lui, publiait toute une série d'articles repris ensuite sous le titre *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme.* Dans *La vie intellectuelle,* Henri Guillemin lançait une bombe — il aime bien cela —, en publiant « Par notre faute », une critique de l'Église établie. Dans le Nord, le chanoine Masure publiait *L'humanisme chrétien,* sur le rapport entre foi et homme, il montrait que si je peux atteindre la grâce, c'est au travers de l'homme — il était très humaniste, Masure; un peu trop peut-être. La même année, *Sept* a disparu et *Temps présent* est né. C'est aussi, en 1937, que la J.O.C. a tenu son fameux congrès au Parc des Princes, et qu'a été créé le mouvement des ingénieurs et cadres d'Action catholique, le M.I.C.I.A.C. Pendant ce temps, Pie XI publiait ses encycliques contre le national-socialisme et contre le communisme; en Espagne, c'était l'année de Guernica.

Alors, quand on avale tout cela en un an..., ça vous remplit le ventre. Bien sûr, tout cela a mis des années à mûrir, mais, c'est de là que tout est parti.

5

Engagement et réflexions

JACQUES DUQUESNE. — *Nous venons de parler des années trente, d'une manière assez générale. Et je reprends une question que je vous ai déjà posée : vous, où étiez-vous dans ce mouvement?*

PÈRE CHENU. — Je me trouvais engagé dans une série de publications. Je ne participais pas à leur direction, ni, de façon permanente, à leur rédaction. Mais j'étais en communion avec elles, et je bataillais avec elles.

— *Quelles revues?*

— Si je les énumère, nous allons dépasser largement le cadre strict des années trente. Mais, allons-y.

La première, pour moi, était *La vie intellectuelle.* Le Père Bernadot, qui était l'animateur de *La vie spirituelle,* voulait la doubler d'une *Vie intellectuelle.* Ça ne me plaisait qu'à moitié parce que c'était encore un dualisme. Mais il était plus facile de lancer la nouvelle revue en s'appuyant sur la précédente. C'est ce que le Père Bernadot a fait en 1928. Puis, en 1932, Mounier a lancé *Esprit.* Au moment du lancement, il est venu tenir une réunion en Belgique — sa femme est d'origine belge — et cette réunion a eu lieu au Saulchoir. Je l'ai accueilli avec un peu de gêne : on ne savait pas ce qu'*Esprit* allait devenir; et puis, on craignait un peu — il faut l'avouer — que cette nouvelle revue ne

fasse concurrence à *La vie intellectuelle.* J'ai assez vite observé la différence : bien que des laïcs y fussent partie prenante — phénomène nouveau pour l'époque —, *La vie intellectuelle* restait un organisme d'Église mené par des théologiens, par des clercs. *Esprit,* revue tout à fait laïque, n'avait pas les mêmes problèmes. A ce moment-là, d'ailleurs, *La vie intellectuelle* était devenue un instrument de Pie XI qui voulait transformer la mentalité dominante dans le catholicisme français, laquelle était encore tout imprégnée par les idées de *l'Action française.* Il utilisait pour cela le Père Bernadot qui était un peu son confident, tout comme il utilisait le Père Mercklen, assomptionniste, qu'il avait imposé comme rédacteur en chef de *La Croix.*

Autour de Bernadot, il y avait des gens comme le Père Boisselot qui, avant d'être dominicain, avait tenu le secrétariat d'un grand parlementaire ce qui avait développé en lui un sens politique extrême. Il y avait le Père Avril aussi. Puis plus tard, le Père Maydieu. Déjà, ces dominicains — les dominicains de Juvisy, comme on disait alors — se faisaient attaquer, taxer de progressisme — mais on n'utilisait pas encore ce mot — par des hommes comme le général de Castelnau, dont les articles du *Figaro* avaient une grande influence dans l'Église. Si bien que mes supérieurs se sont dit : pour équilibrer les réactions de ces gens engagés dans la bataille quotidienne d'une revue, on va leur envoyer un théologien qui en est un peu éloigné, et qui participera un jour ou deux par mois à leur réflexion. Ils m'ont confié cette responsabilité, à moi qui étais alors directeur des études au Saulchoir. Je venais donc tous les mois de Belgique.

— *Mais vous n'êtes pas homme à éviter les chocs.*

— Je ne les ai pas toujours évités. En 1937, quand a paru un article de Guillemin assez sévère pour l'Église établie (on en écrit bien d'autres aujourd'hui!), nos adversaires — notamment les agents culturels de Mussolini — sont allés le porter au pape en disant : « Voilà ce qui paraît dans cette revue que vous protégez. » Alors, Pie XI a piqué une colère, et, d'un seul coup, a blâmé violemment

La vie intellectuelle. Un article très sévère a paru dans *l'Osservatore Romano*, qui se terminait par cette phrase : « Le censeur aurait dû censurer ». Le censeur, c'était moi. J'étais encore un ingénu. J'ai donc écrit au signataire de l'article, que j'avais connu autrefois, pour lui dire que j'étais ce censeur qu'il accusait. Mes supérieurs m'ont reproché amicalement cette lettre : « Vous n'auriez pas dû vous découvrir, ont-ils dit, devant la Curie romaine. » Je ne le savais pas encore.

Bon. Après *La vie intellectuelle*, le Père Bernadot a lancé *Sept*. En 1934. Il avait une ténacité de paysan, et souhaitait, outre la revue, une publication qui puisse réfléchir de beaucoup plus près sur les événements, un hebdomadaire. Le premier numéro est sorti en février. Février 34..., ça vous rappelle quelque chose? Non? Alors, là, impossible de biaiser. Ils ont été obligés de prendre position tout de suite. Plutôt à gauche, bien sûr.

— *Qui faisait* Sept?

— Surtout une équipe de laïcs, à la fois homogène et différenciée. On pouvait parfois se demander où *Sept* voulait aller. Le flottement a été à peu près continu, et pourtant cet hebdomadaire a eu, sur l'opinion, un impact extraordinaire. Très rapidement, nous avons été suspectés à cause de nos prises de position contre la guerre d'Éthiopie, pour commencer. Arrive 1936, le Front populaire, qui provoque une peur presque panique jusque dans le petit peuple chrétien : le communisme apparaissait tout à coup comme un phénomène monstrueux, qui allait détruire l'Église. Un jour, le cardinal Verdier, archevêque de Paris, publia un petit communiqué ouvert au mouvement populaire : c'était au moment où les jocistes participaient à l'occupation des usines. Et nous, à *Sept*, nous avons décidé d'interviewer Léon Blum — après en avoir informé le cardinal — pour lui demander comment il envisageait les rapports avec les chrétiens, puisque quelques chrétiens étaient engagés avec lui. Ce qui fut fait. La réponse de Blum était sympathique. Mais, du côté catholique, quel tollé! On nous reprochait d'être solidaires du Front populaire. Un certain relent d'antisémitisme se mêlait à l'affaire, puisque Blum était juif. Mais quel tollé! Y compris, bien sûr, à Rome. Bientôt, à la suite d'un article de la *Civiltà cattolica*, tout ce qui compte dans le catholicisme italien a dû être convaincu que nous étions passés corps et biens au communisme. *Esprit* subissait les mêmes attaques. *Esprit* était menacé tous les ans de mise à l'index.

— *Pour* Sept, *ça ne s'est pas limité à la menace, l'affaire s'est mal terminée.*

— En 1937, est arrivé de Rome l'ordre de disparaître. Le journal venait d'organiser une souscription dans sa clientèle afin d'alléger sa trésorerie. Le Père Bernadot publia un article expliquant que si le journal se sabordait ce n'était pas par manque d'argent. Et, en termes très clairs mais mesurés, il a indiqué que c'était le Vatican qui voulait la mort de *Sept*. Là-dessus, un certain nombre d'évêques ont écrit qu'ils regrettaient cette disparition. Alors, nous avons décidé de continuer, en changeant le nom — *Sept* portait pour sous-titre *hebdomadaire du temps présent*, on a donc appelé le nouveau journal *Temps présent* — et en confiant l'affaire aux laïcs. Maritain et Stanislas Fumet en ont pris la responsabilité; nous étions présents, et en communion avec eux bien sûr. C'est une opération qui est devenue courante : quand des clercs se sont trop engagés, on leur demande de se retirer et de laisser la place à des laïcs, afin que l'affaire soit indépendante — administrativement et financièrement — des organismes d'Église. C'est très bien ainsi. Puisque c'était devenu une affaire de laïcs, j'intervenais moins. Mais, j'étais de la famille bien sûr.

Voilà les grandes revues des années trente. Il y en a eu d'autres par la suite, après la libération, dans la même coulée. Peut-on en parler maintenant?

— *Tant pis pour la chronologie, allons-y.*

— En 1944, il y a eu *Masses ouvrières*. C'est le Père Bouche, un fameux aumônier de la J.O.C., et prêtre-ouvrier, qui l'avait préparée; par la suite on l'a écarté de manière

blessante, lors de la crise des prêtres-ouvriers. Cette revue était l'expression de l'arrivée des jocistes à l'âge adulte. J'ai été invité au petit comité qui menait l'opération. J'étais tout à fait marginal, mais j'y vois une fois de plus une garantie de vérité de ma théologie : si on m'appelait, c'est qu'on l'appréciait comme moyen de donner une expression à un problème de l'Évangile immergé dans le monde. Notez que c'est précisément à cette époque que mon enseignement était devenu suspect dans l'Église. Je me trouvais lié aux petits groupes de l'époque, à des communautés de base ouvrières et j'avais le dialogue avec ces cellules populaires.

Je trouve toujours dans les enquêtes de cette revue, à laquelle je suis resté attaché, un précieux aliment : leur réalisme me protège contre de trop faciles extrapolations théoriques. Cela m'a permis aussi de suivre l'évolution de l'Action catholique ouvrière depuis vingt-cinq ans.

Il y a eu aussi *Économie et humanisme*, fondée, en 1941, par le Père Lebret, et qui n'a pris son plein développement qu'après la guerre. J'avais connu Lebret, ex-officier de marine, à son entrée chez les dominicains. Il était déjà soucieux d'une lecture évangélique du phénomène économique. Il avait le sens d'une liaison entre l'économique et l'évangélique par l'intermédiaire de l'humanisme. D'où le titre de la revue. Vous savez quelle influence elle a eue, et comment Lebret a inspiré la rédaction de l'encyclique de Paul VI sur le développement.

C'est auprès de l'équipe d'*Économie et humanisme* que je trouvais accueil et intelligence pour que ma théologie discerne, jusque dans les rigueurs matérialistes et les collectivismes croissants, les implantations d'une grâce qui assume tout uniment le corps et l'âme, la matière et l'esprit. Ainsi, pouvais-je tenir dialogue avec le monde du travail, aussi bien les militants ouvriers qui mettaient en question le régime qu'ils subissaient, que les chefs d'industrie qui me demandaient — c'était une bonne question — si l'entreprise pouvait prétendre à être une communauté sans camoufler la lutte des classes. C'est grâce à ces dialogues-là que je n'ai pas été dépaysé quand certains

groupes de travail du C.N.P.F., curieux de rencontres théologiques, m'ont parfois invité à leurs séances, ou quand j'ai donné des cours au Centre d'études et de recherches marxistes.

C'est le Père Lebret aussi qui m'a préparé à comprendre la portée révolutionnaire, y compris en chrétienté, de l'émancipation économique et politique des peuples nouveaux. Je me souviens d'un entretien que j'ai eu un jour avec M. Delavignette, un des très hauts administrateurs de la France d'outre-mer, l'un des plus éclairés aussi. Il me dit — c'était en 1955 — : « Observez ce qui va se passer dans quatre mois, la réunion à Bandoeng de ces peuples sans puissance économique, sans avions, sans navires; elle est traitée avec désinvolture par les grands économistes. Et, pourtant, c'est sans doute le plus grand événement de ce temps. » Et, comme il est bon chrétien, il avait ajouté : « Regardez, mon Père : une fois de plus, l'Évangile a raison, ce sont les pauvres qui vont être les prophètes du monde nouveau. »

En 1945 aussi — j'y reviens — lancement de *La vie catholique* par Georges Hourdin et des collaborateurs de *Sept* et de *Temps présent*. En gagnant cent mille lecteurs par an pendant cinq ans, cette revue populaire a été, vous le savez, un grand succès. Là encore, j'étais en famille. Aujourd'hui, je mesure le bienfait de ces grandes amitiés. Il y avait le Père Boisselot, Mme Sauvageot, cheville ouvrière de l'équipe, Joseph Folliet, que j'avais connu quand il était étudiant, puis préparait sa thèse de doctorat sur le droit de colonisation. Hubert Beuve-Méry aussi, que j'avais rencontré vers 1925 : il avait fait partie d'un groupe d'écrivains, d'intellectuels, de publicistes, animé par le père Janvier, qui, à vrai dire, naviguait dans d'autres eaux. Ceux-ci publiaient là une revue, *Les Nouvelles religieuses*, qui, dans un style nouveau, donnait expression à la conscience horizontale de l'Église. Beuve-Méry en était le rédacteur; il faisait là ses débuts dans le journalisme, et, à longue distance, je me plais à reconnaître les traits et le destin du futur fondateur du *Monde*.

Ma lecture assidue de *La vie catholique* et la fréquentation

de ses responsables m'ont sensibilisé au rôle de l'opinion publique dans l'Église. Vous savez que le Concile, sur ce point, a été plutôt faible — c'est le moins que l'on puisse dire. Le plus solide texte sur ce sujet date d'avant le Concile, c'est un texte de Pie XII — peu suspect de libéralisme pourtant — soulignant que, sans opinion publique, l'Église est en état de dépérissement.

Cette équipe de *La vie catholique* a joué un autre rôle dans ma vie. Lorsque j'ai été sanctionné, en 1954, et obligé de quitter Paris, Mme Sauvageot m'a dit : « Vous ne devez pas perdre contact avec la réalité dont vous vous nourrissez; tous les mois, consacrez-moi une soirée quand vous passerez par Paris; j'inviterai qui vous voudrez. » Pendant ma disgrâce, qui a duré huit ans, je les ai donc retrouvés tous les mois. Eux, les gens de *La vie catholique*, et d'autres qui passaient. Ce fut pour moi un très grand bienfait, dans l'amitié.

Je poursuis ma revue des revues. Voici *La Maison-Dieu*, elle aussi du cru 1945. Le Père Duployé voulait sortir de la crasse liturgique dans laquelle nous vivions. Il avait créé le Centre de Pastorale liturgique. Cela paraît banal aujourd'hui, mais une liturgie qui soit pastorale était alors inconcevable. La liturgie était un phénomène aristocratique réservé aux moines. Duployé, lui, insistait sur l'idée que la liturgie est un acte du peuple chrétien et non un acte des clercs auquel assiste le peuple chrétien. Tout le monde ne l'admettait pas. Je me souviens du premier petit congrès de ce Centre de Pastorale liturgique. Il y avait là le prieur de Solesmes. A la fin, il est allé trouver Duployé pour lui dire : « Je suis heureux d'être venu, mais je ne marche pas; vous démocratisez la liturgie. » Solesmes n'est jamais revenu à ces réunions, mais d'autres abbayes sont venues.

— *Quelle était votre participation à l'affaire?*

— J'étais à toutes les réunions. C'est une grâce gratuite du Seigneur d'avoir été mêlé à tout cela, car je ne suis pas plus liturgiste que je ne suis économiste. Mais, c'est toujours la même chose; c'est la présence et présidence de la théologie. Elle ne trouve sa vérité que si elle est immergée

dans les phénomènes humains, y compris, bien entendu, les phénomènes du peuple chrétien. A ces réunions, j'étais donc surtout un bon consommateur.

— *Ce qui me frappe, c'est l'étonnante continuité que bien des gens ne soupçonnent pas. Ils disent : « Le Concile a transformé la liturgie. » Mais ils ne voient pas que ce bouleversement avait été préparé par toute une germination, qui a été décisive. Et même, avant lui, dans les années trente, précisément, les expériences des mouvements de jeunesse, la remise en honneur du missel complet chez les fidèles, et bien d'autres efforts avaient ouvert la voie.*

— Absolument. Comment ne pas faire mémoire ici des initiatives du Père Doncœur, dans les années trente? Dans ces années cinquante, celles du Père Maydieu, ami du Père Duployé précisément, son compagnon de travail aux Éditions du Cerf : avant la guerre, il célébrait à Notre-Dame, pour « les amis de *Sept* », une messe nouveau style pour laquelle le prêtre faisait face au peuple, et qui était animée en français. Le Père Duployé suivait cela avec une lucidité passionnée. Je me souviens — c'était bien plus tard — qu'il me dit un jour : « Si nous parvenons à restaurer dans sa valeur première la Vigile pascale, le mouvement liturgique l'aura emporté. Je me donne dix ans pour cela. » Dix ans après, c'était fait. En vérité, le mystère pascal est le centre de l'économie de la liturgie : non seulement parce que c'est l'acte principal du mystère — la mort et la Résurrection du Christ — mais parce que, en profondeur, c'est à partir de là que toute l'économie collective de la communauté chrétienne en acte peut s'exprimer. Or, vous savez comment on célébrait Pâques auparavant : on chantait l'Alleluia le samedi saint au matin, au cours d'une interminable cérémonie à laquelle presque personne n'assistait. C'était une fiction.

— *Tout à l'heure, vous faisiez allusion au prieur de Solesmes qui protestait contre ce qu'il appelait la démocratisation de la liturgie. Comment pouvait-il justifier une telle protestation? Car on a peine — surtout maintenant, c'est vrai*

— à imaginer, par exemple, une Eucharistie sans participation du peuple chrétien.

— Je pense qu'il était fidèle à une certaine tradition monastique qui tend à réaliser sur terre la célébration céleste avec les anges. En quoi se produit une certaine déshumanisation : on n'assume pas les réalités terrestres, on tente une ascension vers les réalités célestes, et on mime sur terre l'Assemblée céleste.

Bien. Mais je voudrais encore parler d'autres revues. *La Quinzaine*, d'abord. En passant de *La Maison-Dieu* à *La Quinzaine*, je changeais d'univers. *La Quinzaine*, journal bimensuel de seize pages, a été fondée en 1950. En un certain sens, on peut dire qu'elle reprenait l'ancien *Temps présent* qui, relancé après la guerre, avait disparu en 1946, faute d'un public suffisant. Mais, il y avait des différences notables. L'équipe était beaucoup plus jeune. C'était une nouvelle génération qui abordait de plein fouet des problèmes relativement nouveaux. Le combat ouvrier avait beaucoup plus de densité. La décolonisation commençait. On prenait conscience aussi de la détresse intolérable des peuples sous-développés. Surtout, c'était la guerre froide, accompagnée du grand thème de la lutte pour la paix. Une autre différence aussi, c'est que l'équipe était plus liée aux mouvements populaires, par l'intermédiaire de syndicalistes, de prêtres-ouvriers, etc. J'ai publié dans *La Quinzaine* quelques billets signés « Apostolus », qui s'efforçaient de discerner les valeurs évangéliques engagées dans les plus obscurs combats.

— *« Apostolus », c'était vous?*

— On m'a attribué tous ces billets : il y en eut une centaine, un par numéro. En réalité, j'en ai rédigé seulement une douzaine. D'ordinaire, c'était une petite équipe qui en avait la responsabilité. J'y participais de temps en temps seulement — car j'avais d'autres besognes — mais il était convenu que j'écrirais pour eux lorsqu'ils seraient en panne. C'est ce qui est arrivé de temps à autre.

— La Quinzaine *a été l'un des premiers endroits où se soit posé de façon aiguë le problème des rapports avec les marxistes.*

— Les trois thèmes principaux abordés par ce bulletin — combat ouvrier, lutte pour la paix, décolonisation — étaient des lieux de dialogue avec les théories et les politiques marxistes. Le terrain était donc miné. L'opinion chrétienne dans son ensemble n'était pas prête du tout. Et, très vite, le journal a été suspecté. Ajoutez la contestation des prêtres-ouvriers — en haut lieu —, dès 1951. Dans la logique de sa position sociale et de ses perceptions apostoliques, *La Quinzaine* avait pris assez rudement la défense des prêtres-ouvriers, et elle succomba avec eux quand Rome décida d'interrompre ce qu'on appelait « leur expérience ».

Une fois encore, le problème fondamental était celui des rapports entre spirituel et temporel. Je me souviens d'un de mes premiers articles, à l'occasion de Noël. Mauriac venait de publier dans *Le Figaro* un article très brillant à propos de la campagne pour la paix : la paix des anges, d'accord, disait-il; mais la paix des hommes il n'y faut point compter. Alors, je lui ai répondu — amicalement car nous étions en bons rapports — que c'était une mystification de reporter la paix au monde des anges et de laisser les hommes se débrouiller comme ils pouvaient. C'était toujours le dualisme.

— Oui, mais — j'y reviens —, en récusant le dualisme, La Quinzaine *ne tombait-elle pas dans un autre travers : une politique gauche-chrétienne, comme il y a une politique démocrate-chrétienne? C'est-à-dire à nouveau la confusion?*

— C'est un gros problème, le gros problème. Je ne veux pas du tout l'esquiver. Nous ne parlons, en fait, que de cela, ou presque, depuis le début de nos conversations. Il n'est pas très facile d'y voir clair dans la pratique.

— C'est évident. Si quelqu'un avait une solution claire, on le saurait.

— Et, à cette époque-là, je l'ai dit aussi, on était encore moins avancé qu'aujourd'hui. Pour éclairer un peu la question, je pourrais parler d'une autre revue qui a eu les

mêmes problèmes, les mêmes conflits, les mêmes ambiguïtés, les mêmes difficultés. C'était *Jeunesse de l'Église.*

— *En réalité,* Jeunesse de l'Église *est antérieure à* La Quinzaine.

— Oui, le Père Montuclard — un dominicain, une fois de plus — avait commencé à animer vers 1942 des équipes de recherche qui n'étaient pas liées, à l'inverse de *La Quinzaine*, au monde populaire. C'était l'époque où prévalait, dans l'Action catholique notamment, une mystique de conquête. Or, l'idée directrice de la recherche des équipes Montuclard était à peu près — je schématise — que les chrétiens devaient montrer plus de désintéressement, qu'un certain désintéressement par rapport à l'apostolat positif était un moyen de collaborer avec les non-chrétiens. Certains articles du Père Montuclard, qui furent d'ailleurs rééquilibrés par la suite, tendaient à une espèce de christianisme invisible tellement il était immergé dans le monde. Après la libération, l'équipe de rédaction s'était installée à Paris, avec le cordial consentement des autorités ecclésiastiques. C'est à ce moment que j'ai travaillé avec eux. L'idée qu'ils lançaient alors, c'est que, avant toute évangélisation, il fallait d'abord mener le combat de libération des hommes, avec ses exigences inéluctables.

— *Autrement dit : il faut d'abord bâtir une société convenable, et ensuite seulement on pourra parler de Dieu.*

— En 1952, un cahier sur *Les événements et la foi* a provoqué le drame. L'atmosphère de 1952 était celle de la guerre froide. On craignait comme la peste toute pénétration du marxisme dans les milieux chrétiens. Or, *Jeunesse de l'Église,* mue par une volonté de participation à la libération des hommes, avait évidemment rencontré le marxisme, et encourait le soupçon depuis longtemps. Le Père Montuclard m'avait donné le manuscrit de ce cahier. J'aurais pu en atténuer certaines formulations excessives, mais j'avoue l'avoir lu avec une insuffisante attention. Ce n'était pas, il est vrai, mon rôle : Montuclard, qui était à ce moment souffrant, m'a demandé de le porter à l'archevêché de Paris, non pour obtenir un imprimatur, mais pour que quelqu'un le lise avant publication et donne un avis. Or, le prêtre qui était chargé de la censure n'a pas voulu regarder le texte. « Nous n'avons pas à nous occuper des revues », disait-il. C'était jouer sur les mots car *Jeunesse de l'Église* publiait des cahiers de temps en temps et n'était pas à proprement parler une revue. Quand j'ai ramené cette réponse à Montuclard, il a eu un accès de colère. « Ils ne veulent pas s'en occuper, disait-il, mais demain ils me condamneront. » C'est ce qui est arrivé.

— *Oui, mais d'un autre côté l'Église ne peut pas accepter de dire qu'il est impossible de parler de Dieu tant qu'un certain nombre de conditions ne sont pas réunies. Ce serait renoncer à la radicalité de l'évangélisation.*

— Il est clair que la disjonction que l'on mettait entre évangélisation et civilisation est contestable. C'est toujours le problème du temporel et du spirituel. Et c'est pour cela que Montuclard a été condamné. Dans toutes les crises de ce temps-là, les interventions autoritaires ont souvent été maladroites, mais je les comprends.

Moi-même, qui participais aux recherches d'équipes très différentes — *La Quinzaine* ne posait pas les mêmes problèmes que *Jeunesse de l'Église,* et *Masses ouvrières* encore moins —, j'étais inapte à trouver une conceptualisation claire. C'est pourquoi j'ai pris l'exemple de *Jeunesse de l'Église* pour répondre à votre question sur les dangers de confusion existant à *La Quinzaine.* Je voulais montrer que le progrès dans ces problèmes se réalise par une dialectique d'allées et venues. Malheureusement, de ces allées et venues, des équipes et des hommes sont les victimes.

— *Et* La Quinzaine *en a été victime à son tour?*

— Oui.

— *On vous a beaucoup reproché votre participation à* La Quinzaine. *Cela me paraît un épisode important dans votre vie, parce que cette aventure-là a contribué à vous donner une image, disons... de théologien d'avant-garde.*

— C'est en effet une compromission, comme on dit, qui m'a été beaucoup reprochée par la suite, en 1954. Mais j'observe que les responsables de *La Quinzaine* avaient maintenu un dialogue régulier avec le cardinal Feltin, l'archevêque de Paris, qui a toujours été très sensible à ces problèmes. Personnellement, bien que je n'aie eu aucune responsabilité administrative ou rédactionnelle dans *La Quinzaine*, je suis allé trouver Mgr Guerry, l'archevêque de Cambrai, qui jouait alors un grand rôle dans l'épiscopat, quand elle a été menacée. Je lui ai demandé carrément : « Désirez-vous qu'elle disparaisse? » Il m'a répondu gentiment, avec beaucoup de grâce et d'onction. Mais j'ai senti que, avec la même gentillesse, il m'aurait volontiers coupé la tête s'il l'avait jugé bon. J'ai compris que c'était fini. A cette époque, sur tout le problème de l'évolution sociale du monde du travail, l'Église était bloquée par un anti-marxisme sommaire.

— *Vous poursuiviez quand même vos recherches?*

— C'est vrai : je conservais malgré tout une certaine confiance, et même certain entrain. C'est cela, je crois, qui m'accréditait : ceux qui participaient à ces recherches trouvaient près de moi une espérance. Alors, nous continuions. Tenez, c'est à la même époque que j'ai participé au lancement de *L'actualité religieuse dans le monde*. Avec le Père Boisselot — encore lui — et aussi plusieurs membres de la direction de *La vie catholique* et de l'ancien *Temps présent*.

L'actualité religieuse dans le monde, il faut prendre ce titre dans son sens le plus fort. Il signifiait que cette revue bimensuelle, en fournissant des informations sur la vie des Églises et des religions à travers le monde, tendait à donner éclairage et consistance à une catholicité horizontale, à l'encontre d'une vision pyramidale et monolithique de l'Église. C'était chercher, dans le tissu même des communautés chrétiennes locales, à la base, l'impact de la foi, de l'espérance, de l'amour fraternel. C'était donner valeur à l'expérience avec ses relativismes et ses conjonctures. C'était donner consistance une fois de plus à l'opinion

publique en l'alimentant d'informations précises, circonstanciées et en exerçant une certaine critique. C'était donner attention au pluralisme des énoncés, des catéchèses, des liturgies, des moralisations, des comportements. C'était par conséquent reconnaître aux Églises locales leur consistance originale dans une unité sans uniformité. C'était entretenir le dialogue entre les différentes Églises chrétiennes, voire même avec les autres religions. C'était repérer les exigences sociales du message évangélique. C'était, enfin, une foi proclamée dans la rue, sous le choc des problèmes quotidiens, non pas par des exposés doctrinaux à l'usage de quelques spécialistes, mais au ras du sol dans les événements et les situations concrètes.

Une fois encore, tout cela nous paraît banal, aujourd'hui. Ça ne l'était pas alors. A tel point que, en haut lieu, on fut mécontent de ce qu'avait réussi la revue : elle avait en quelque sorte décentralisé les curiosités, les attentions et les relations. Au bout de deux ans, une intervention autoritaire contraignit le Père Boisselot à renoncer à la direction. Nous avons alors réalisé l'opération habituelle : prise en charge par des laïcs qui ont donné un nouveau titre : *L'information catholique internationale.* Au singulier. Notez bien le singulier car il a provoqué une nouvelle intervention de Rome, discrète mais autorisée. Thème de cette intervention : l'Information, avec un grand I, relève de la Curie romaine et d'elle seule. C'était très significatif. Cela signifiait que la Curie, comme tout gouvernement autoritaire, voulait diriger seule l'information. On a donc mis un *S* à information. C'est ainsi que les ICI ont pris le départ. Elles existent toujours.

— *Si je considère toutes les revues dont nous venons de parler et dont nous avons déjà souligné l'étonnante diversité, il y a une question que je suis obligé de me poser et de vous poser : qu'est-ce qui fait l'unité de tout cela? Car, vue de l'extérieur, par quelqu'un qui ne vous connaîtrait pas, cette énumération de collaborations diverses pourrait donner l'image d'un personnage qui erre un peu, qui vagabonde.*

— Un touche-à-tout qui ne connaît rien...

— *Je n'ai pas dit cela! J'essaie de vous faire exprimer le lien entre toutes ces activités.*

— Moi-même, quand je me regarde, quand je fais l'analyse de ces engagements — ce sont à peine des engagements d'une certaine manière; disons plutôt des communions profondes aussi bien avec les personnes qu'avec les opérations —, je suis un peu surpris. J'y ai réfléchi, et je crois que ce qui chez moi a dominé, c'est le respect de l'autonomie des situations et des disciplines humaines. La loi de ma théologie de bon disciple de saint Thomas veut que les réalités terrestres, sous la grâce de Dieu et sous la prédication de l'Évangile, conservent leur autonomie de gestion, de méthode et d'impact. Au nom même de ma théologie, je requiers, par exemple, que l'ensemble des disciplines scientifiques — dans leur énoncé théorique et dans leur engagement pratique — jouissent de leur autonomie de gestion. Vous savez que, dans les grandes controverses sur la théologie du XIIIe siècle, saint Thomas fut le seul à défendre cette position, ce qui lui valut d'être contesté par un certain augustinisme qui voulait une emprise de la grâce sur les phénomènes de la nature. Saint Thomas, lui, maintenait que plus la grâce est grâce, plus la nature est nature; plus la foi est foi, plus la raison est raison. Si bien que les équipes qui m'invitaient à participer à leurs recherches savaient bien que je ne cherchais pas à les récupérer — comme on dit maintenant — au bénéfice d'une théologie ou d'un apostolat.

— *Ce que vous venez de dire des sciences, au sens habituel de ce terme, peut aussi bien s'appliquer à l'expérience des hommes d'action?*

— Absolument. Les hommes d'action savent bien que, dans mon rapport avec eux, je respecte leur travail et leur engagement.

— *Comment cela se traduit-il concrètement quand vous êtes en réunion avec... je ne sais pas... des syndicalistes ou des chefs d'entreprises?*

— Je ne viens pas leur donner une solution avec un dogmatisme prétentieux. Je ne veux pas être impérialiste, même au bénéfice de la foi : une foi impérialiste manque à sa vocation, parce que la foi implique la liberté. Ma théologie demande la liberté de l'action humaine pour être une vraie théologie. Au milieu de ces équipes si différentes, je me sentais toujours libre, et quand je participais à des groupes que je savais en conflit — pas toujours en contradiction, mais en conflit —, je me sentais libre vis-à-vis des uns et des autres, et ceux qui me recevaient respectaient cette liberté et ne me demandaient pas d'intervenir autoritairement.

Cela va très loin, aussi bien en conception de la théologie qu'en conception de l'Église, et de l'Église dans le monde. Je ne venais pas annoncer d'en haut un impératif de la foi pour que l'on en tire des applications dans le monde : c'est la communion avec ce monde qui faisait appel à une foi. C'est l'immersion dans le temporel qui est une provocation à l'Évangile pour qu'il vienne. Et, dans le temporel, je vois les capacités évangéliques d'une réalité dont j'ai respecté les ambiguïtés — et peut-être les erreurs. De sorte que dans ces fréquentations assez déconcertantes, dans mes participations multiples où l'on pourrait trouver l'indice d'une certaine légèreté, il n'y avait pas légèreté mais mise en œuvre instinctive d'une des grandes convictions de la théologie.

— *Mais concrètement, très concrètement, quelles formes a prises — ou prend — votre participation à toutes ces équipes. Comment ça se passe?*

— Je suis très friand d'expériences concrètes, ce qui va à l'encontre du goût des clercs pour l'abstraction, ou du goût des hiérarques pour le dogmatisme. Je commence par écouter de toutes mes oreilles les expériences, quitte à en faire ensuite une analyse critique. Ces hommes ne demandent pas une solution venant d'en haut, ils veulent que je les aide à trouver eux-mêmes, à partir de leur expérience, les solutions chrétiennes. Et même, peut-être pas des solutions au sens strict du terme, mais des direc-

tives, des inspirations, des éclairages. Dans certaines de ces réunions, je ne me présentais pas du tout comme théologien, parce que la théologie a une réputation de science ésotérique, abstraite, irréelle, éterniste, mais, après plusieurs débats, je leur disais : « Ce que nous venons de faire là, c'est de la théologie. » Ils étaient ahuris. En fait, nous avions suivi une méthode inductive, à partir de leur expérience. Je reconnais qu'il y a là un danger d'horizontalisme; mais, pour utiliser le charabia des philosophes, je dirai que j'atteins la transcendance à cause de l'immanence même : il y a une telle profondeur d'immanence que je rejoins par elle les réalités transcendantes.

— C'est ce que l'on appelle, en langage non philosophique, rejoindre Dieu dans l'expérience des hommes.

— On peut dire aussi : l'expérience est partie prenante dans l'architecture de la foi, tandis que certains voudraient que ce soit une architecture purement objective que je reçois d'un magistère.

— Précisément, je voudrais utiliser ce que vous venez de dire comme transition. Car voici ce que je voudrais savoir maintenant : quels thèmes de réflexion théologique avez-vous tirés de ces expériences?

— Le plus saisissant pour moi a été la perception aiguë du phénomène de socialisation. Je vous ai déjà parlé de la découverte des masses dans les années trente, et je vous parlais tout à l'heure d'une « dimension nouvelle de la chrétienté ». C'est cela. Bien entendu, dans la chrétienté, c'est toujours un peuple qui a été le sujet actif. Dans l'Ancien Testament également. Il eût été inconcevable que l'économie de la Révélation s'accomplisse par la juxtaposition des seuls individus en quête de leur salut personnel. Mais, cette perspective collective avait été atrophiée depuis quatre siècles dans la vie spirituelle, et dans la définition même de l'Église qui se considérait comme une hiérarchie suivie par un troupeau de fidèles et non comme un « peuple ». Ce qui nous a fait revenir à cette conception du peuple de Dieu, ce sont tous les événements

auxquels j'ai fait allusion, bien plus qu'une analyse théorique ou la voix des exégètes relisant l'Ancien Testament. Voilà une démarche frappante : ce sont les événements qui ont provoqué l'interprétation évangélique; les appareils de l'Église et les spéculations théoriques ne sont venus qu'après.

— Disant cela, vous sous-estimez peut-être l'influence de théologiens comme vous?

— Mais non. Si ma théologie a progressé, ce n'est pas par la seule recherche spéculative mais par la communion à des expériences, minuscules en elles-mêmes, qui renouvelaient peu à peu le tissu du peuple chrétien.

— Autre objection : la socialisation dont vous parlez n'était pas un phénomène neuf...

— Évidemment. On a vu progresser la socialisation tout au long du XIXe siècle, parallèlement d'ailleurs au libéralisme issu de la Révolution française. Mais l'Église et le peuple chrétien, obscurément et confusément, s'y opposaient. Sentant la double menace du libéralisme et du socialisme, l'Église a refusé les mutations en cours au lieu d'y exercer un discernement évangélique. La peur éprouvée par les chrétiens a provoqué une réduction des comportements, des estimations, des perspectives : les faits sociaux ont été marginalisés dans la conscience chrétienne qui a voulu se tenir aux intentions, seul critère de la moralité. Ce « moralisme » infecte encore et les consciences privées, et les directives officielles. Il se satisfait d'une application des vertus intérieures aux phénomènes collectifs : on pensait par exemple — on pense encore souvent — que la réforme de la société s'accomplirait par l'élimination ascétique des égoïsmes individuels et que la transformation collective naîtrait de la transformation des consciences. Il a fallu attendre l'encyclique *Populorum progressio* de Paul VI et la suite des documents qui en étendent la portée pour sortir explicitement de cette problématique de la conversion individuelle. Ainsi, on admet maintenant qu'il est illusoire d'espérer transformer les structures de la

société par un simple appel à la conversion des riches. Longtemps l'Église l'a fait, et elle a constamment échoué : non par suite d'accidents fâcheux, mais parce qu'elle refusait de prendre en considération les réalités objectives qui commandent la transformation des structures au-delà des nécessités et des défaillances individuelles.

— *Votre chance, à vous, est d'être historien. Vous avez été amené à étudier ces réalités-là.*

— Oui. Et mon autre chance, c'est d'avoir pu recourir à la morale de saint Thomas et à sa conception de l'homme. J'y ai découvert que l'homme n'est pas un épiphénomène à la surface d'un monde hétérogène. Bien entendu, la nature humaine est spécifique : dans son intelligence et sa liberté, dans ses intentions, dans sa conscience elle-même. Mais, elle inscrit ses démarches, ses habitudes, ses progrès, ses perfections, son bonheur, dans l'ordre de la Nature, avec un grand N. La vie morale de cette personne humaine doit être, à son niveau, éminente; mais la moralité fait partie de l'ordre physique du cosmos, si je peux le dire; car, au sommet, la créature spirituelle, toute singulière dans l'ensemble de la nature, y sera à la fois soumise à la Providence selon une relation personnelle d'amour, et providence d'elle-même, de ses actes. La conscience et la liberté s'inscrivent dans la nature, et la loi naturelle comporte l'impératif d'une volonté libre avec les impromptus de sa conscience.

— *Ce que vous dites là est un peu difficile. On a l'impression que vous lisez un texte.*

— C'est un commentaire en style moderne de la position de saint Thomas dans la conduite morale. La personne, qui est une valeur absolue, au titre de ses libertés et de ses intentions, fait cependant partie d'un tout. Son amour de soi doit se développer en amour des autres. Car, s'aimer soi-même, c'est se vouloir à sa place dans l'ordre des choses. Mais l'amour de Dieu, dans l'unité radicale de son dessein en devenir, est la raison d'être unifiante de mon attachement à moi-même et de mon amour de l'autre.

Si l'on admet cela, on comprend qu'il est erroné de disjoindre, comme les catholiques ont essayé de le faire, leur bonne conscience et leurs intentions d'une part, et de l'autre leur solidarité — physique, si je puis dire — avec l'univers en construction. Si l'on admet cela, on comprend que c'est par et dans cette socialisation que j'accède à la vérité de mon être et à la perfection de la nature.

Comme historien de l'Église, j'ai pu ainsi discerner, au-delà des saintetés individuelles et des opérations hiérarchiques, les courants anonymes qui, à partir des déterminismes socio-économiques, composaient un nouveau climat, favorable ou défavorable au réveil de l'Évangile. Et, comme historien de la théologie, j'ai compris, grâce aux travaux des exégètes, que la grâce est aussi sociale. C'est pourquoi j'étais offusqué par l'élimination intentionnelle, dans les directives du pape Pie XII, du vocabulaire et des catégories qui énonçaient la socialisation...

— *Mais le mot n'est-il pas ambigu?*

— Bien sûr, et il faut aussi dénoncer les excès du phénomène — qui sont hélas! encore plus visibles aujourd'hui, mais cela ne veut pas dire qu'il faut l'ignorer. Je me souviens du *Katholikentag* (le grand rassemblement des catholiques allemands) de Vienne, en 1952. Pie XII y avait envoyé un radio-message dans lequel il déclarait : « Il faut empêcher la personne et la famille de se laisser entraîner dans l'abîme où tend à les jeter la socialisation de toutes choses, socialisation au terme de laquelle la terrifiante image du Léviathan deviendrait une horrible réalité. C'est avec la dernière énergie que l'Église livrera cette bataille où sont en jeu les valeurs suprêmes, dignité de l'homme, salut éternel des âmes. C'est ainsi que s'explique l'insistance de la doctrine sociale catholique, notamment sur le droit de propriété privée. » Vous voyez comme le pape rattachait le refus de la socialisation à la défense du droit de propriété. Il ne disait pas cela par hasard. Trois ans plus tôt, le *Katholikentag* de Bochum avait décidé de s'associer à la réforme de l'entreprise par la cogestion. Pie XII, dans ce texte, y fait directement allusion : « C'est

la raison profonde, dit-il, pour laquelle les papes des encycliques sociales et nous-même avons refusé de déduire, soit directement, soit indirectement, de la nature du contrat de travail le droit de copropriété de l'ouvrier au capital et, partant, son droit de cogestion. »

Vous voyez où l'on en arrive : à une intervention explicite dans un domaine où l'Église n'est pas qualifiée, à un impérialisme dogmatique. Un peu plus loin, Pie XII dit : « Le droit de l'individu et de la famille à la propriété dérive immédiatement de la nature de la personne. C'est un droit attaché à la dignité de la personne humaine et comportant, certes, des obligations sociales. Mais ce droit n'est pas une fonction sociale. » Tout le contraire de la position de saint Thomas pour qui le droit d'appropriation privée est en dépendance de la distribution collective des biens au genre humain tout entier!

— *Cette méfiance de la socialisation était en partie le fruit d'une confusion entre socialisation et socialisme?*

— Pour Pie XII et certains de ses conseillers, tout ce qui dépassait la famille était du socialisme. La société était conçue pratiquement comme un agrégat de familles qui constituaient le tissu social. Or, je pense que la famille n'est qu'un élément, une cellule, dans un corps qui est au-delà. Le monde n'est pas un agrégat de familles, c'est une communauté aux dimensions de l'univers. La famille est une cellule essentielle. Mais, de même que la personne n'existe que dans la société, de même la famille n'existe que dans la communauté générale.

Et, vous avez raison, on confondait socialisation et socialisme. A l'époque du Concile aussi : j'ai, à ce moment, à Rome, donné une conférence sur la socialisation et, le lendemain, la page culturelle du journal socialiste *L'Avanti* titrait : « Un grand théologien français opte pour le socialisme. » Pourtant, Jean XXIII avait commencé à introduire le mot socialisation dans le vocabulaire officiel de l'Église, avec les encycliques *Mater et Magistra* et surtout *Pacem in terris*. Dans celle-ci, il considérait le phénomène de socialisation comme le plus expressif des signes des

temps : non seulement une chance pour l'homme, pour la fraternité, pour la paix; mais — dans l'économie même du salut — une prédisposition, une pierre d'attente pour le Royaume de Dieu.

— *C'est une démarche en deux temps : tout d'abord, on prend conscience de l'existence de la socialisation; et, dans un deuxième temps, on dit que c'est une bonne chose.*

— Je dirais même : c'est une grâce. Je pourrais citer ici le témoignage de François Perroux qui, dans un colloque à Dakar, en 1962, sur le socialisme africain, analysait les composantes de la socialisation. Il montrait que celles-ci se retrouvaient aussi bien en régime capitaliste qu'en régime socialiste. Sauf une : en régime socialiste, la socialisation a pour résultat de favoriser la montée des classes les plus pauvres.

— *Parlant ainsi, vous êtes en train, le professeur Perroux et vous, de donner raison à Pie XII et à ses conseillers qui craignaient tant d'admettre le socialisme s'ils admettaient la socialisation.*

— A ce point de vue, c'est vrai, ils étaient perspicaces. Mais, quand je dis que la socialisation est légitime et bienfaisante, évangéliquement parlant, je ne veux pas dire qu'on ne peut pas critiquer le socialisme sur le plan technique. D'ailleurs le socialisme..., il y en a plusieurs, vous le savez bien.

Je comprends bien et je les ai perçues vivement au Concile, les peurs que suscitent la socialisation et le socialisme. Beaucoup craignent que la personne soit sacrifiée, et la liberté. J'ai connu la chance rare d'avoir des amis, des maîtres, des confrères qui m'ont éclairé sur la signification chrétienne de ce phénomène massif. J'ai là un texte de Teilhard de Chardin, — à l'époque dont nous parlons ses œuvres étaient en circulation privée, presque secrète. J'ai lu et relu ce passage du *Milieu divin* qui étend à la mondialisation les exigences de la socialisation. Écoutez, il date de 1928 : « Le chrétien avait pu croire quelque temps que, pour toucher Dieu à la mesure de ses désirs, il

lui suffisait d'étendre sa seule main, sa main à lui; il s'aperçoit maintenant que la seule étreinte humaine capable d'embrasser dignement le divin est celle de tous les bras ouverts ensemble pour appeler et accueillir le Feu. Le seul sujet définitivement capable de la transfiguration mystique est le groupe entier des hommes ne faisant plus qu'un corps et qu'une âme dans la charité. »

— *C'est un très beau texte.*

— Très beau. Dans cette expression poétique, je retrouve la thèse de saint Thomas sur l'homme solidaire du cosmos pour sa vraie perfection. Je ne peux envisager la perfection de l'homme et sa béatitude sans une solidarité physique avec le cosmos : son corps fait partie de son salut, et il ne peut être sauvé que si son corps arrive, sous l'imprégnation de l'âme — beaucoup plus, sous l'unité consubstantielle de l'âme —, à entrer dans l'économie du salut.

— *Voilà donc pour la socialisation. Mais j'imagine que, de tous vos engagements et vos combats, vous avez tiré d'autres thèmes de réflexion?*

— L'un d'eux est proche de la socialisation : c'est une analyse des rapports de la personne et de la communauté. Je m'explique. Tout le XIXe siècle a été marqué, sous l'imprégnation de l'individualisme libéral, par une conception univoque du rapport à Dieu. Moi-même, je vous l'ai peut-être dit, je lisais chaque jour, durant mon adolescence, un chapitre de l'*Imitation de Jésus-Christ.* J'avais bien un peu conscience de ce que cette spiritualité laissait en marge, tant en morale sociale qu'en économie du salut, les valeurs collectives; mais c'était une conscience encore diffuse. Plus tard, c'est-à-dire dans les années trente, j'ai bénéficié, dans une saine réaction contre cette spiritualité dite « bourgeoise », non seulement du développement des mouvements sociaux chrétiens — *Semaines sociales*, Action catholique, pullulement sous diverses formes de communautés, comme on dira bientôt —, mais j'ai bénéficié aussi d'une analyse critique des rapports co-essentiels entre individu et société, ou mieux entre personne et communauté. Là-dessus, je me sentais spontanément en communion de pensée avec les perceptions vives et passionnées de Mounier, qui trouvèrent leur expression dans son *Manifeste sur la révolution personnaliste et communautaire.* Il montre que, entre personne et communauté, il n'y a pas contre-position, mais intériorisation mutuelle : la personne est dans la communauté, et la communauté n'existe que par et dans les personnes. L'homme se fonde dans le mouvement même par lequel il nie son « individualité » en s'ouvrant à la communauté et à l'univers. C'est une sociologie toute disponible au paradoxe évangélique : on ne se trouve qu'en se donnant, qu'en se perdant. Or, ce qu'il faut souligner, c'est que l'analyse philosophique de Mounier et de quelques autres n'est pas une spéculation abstraite et scolastique : elle est d'incalculable portée. En effet, si la personne ne trouve sa pleine consistance que par son ouverture au monde, par et dans la communauté à tous les niveaux, elle ne se tient pas — au fil de ses activités et de ses engagements — à ses perfections subjectives; elle se rend à une objectivité psychologique, métaphysique, religieuse, qui impose une prise en considération des structures. C'est un point auquel j'attache une grande importance.

— *Il est vrai que beaucoup de catholiques, aujourd'hui encore, et même parmi ceux qui se croient très à l'avant-garde, semblent penser qu'il suffit d'établir de bonnes relations entre les personnes pour que tous les problèmes soient résolus.*

— Il y a là une grave illusion à laquelle le sens de la socialisation m'a rendu très sensible. Car, c'est par des réformes de structures que — dans l'Église comme dans les groupements profanes — les sociétés peuvent franchir les obstacles accumulés progressivement par leur conservatisme. Dans son livre de 1950, *Vraie et fausse réforme dans l'Église*, le Père Congar disait cela, à sa manière : c'est de réforme de structures qu'il s'agit et non de moralisation, ni même de sanctification des individus. Dans l'Église, c'est la communauté qui, éveillée par l'Évangile, met en cause, parfois avec intempérance, les structures

de l'institution. En d'autres domaines, l'amour fraternel ne peut être efficace que s'il passe par des structures de solidarité sociale. L'amour engendre, alors, pour se satisfaire lui-même dans sa générosité, un régime de droit, et se construit par des rapports de justice.

Une fois encore, voilà un concept qui est à peu près admis maintenant. Mais, il n'y a pas si longtemps, la plupart des catholiques — théologiens en tête — dépréciaient la justice sociale revendicative de droits collectifs et objectifs, au bénéfice de la charité, d'une charité qui escamotait les rapports de force sous prétexte de rapports de communion.

Cela dit, je suis loin de faire de cette justice la règle suprême de la vie en société. Pareille société — qui n'est pas sans exemple, hélas! — serait d'une impitoyable dureté — police comprise — car la justice serait une idole et non une expression de l'amour. Il n'empêche : la charité sans justice est une mystification; on ne construit pas une société, ni même les plus petites communautés, seulement à partir du sentiment. C'est ce qu'avait dit, en 1927, Pie XI, dans une allocution qui passa alors inaperçue, sur la nécessaire dimension politique de la charité : « Le domaine de la politique, disait-il, qui regarde la société tout entière, est le champ de la plus vaste charité, de la charité politique, dont on peut dire qu'aucune autre ne lui est supérieure. »

Je cite souvent ce texte. Il en rejoint un autre, de saint Thomas d'Aquin qui, commentant Aristote, disait : « L'amour qui serait a-politique serait ou bien celui d'un homme pervers, ou bien d'un être supra-humain. » Et j'ajoute une autre citation, d'un marxiste français celle-ci, qui disait : « L'amour moderne est politique ou il n'est pas. » Quelle rencontre!

Il faut pousser ces affirmations jusqu'à leur sens le plus profond. C'est toute une philosophie de l'homme qui les commande : « l'autre » n'est pas pour l'homme un simple terrain extérieur d'application de sa vertu; il entre en composition de son être même, lequel n'accède à la perfection et au bonheur que par sa relation à l'autre — cette relation, fût-elle anonyme, dans l'anonyme extension de

la civilisation actuelle — relations longues — au pluriel, dit Ricœur — au-delà des relations courtes. L'être humain n'est pas humanisé sans cette relation aux autres, tout comme il n'existe pas sans corps. Chacun est solidaire de tout homme, apparemment le plus lointain; chacun est responsable malgré lui de la misère dont un autre homme souffre; dans cet univers unifié par la science et la technique, la relation sociale est une éminente expérience, c'est la rigoureuse expérience de l'Évangile. Chacun est intégré dans un monde d'injustice, de convoitise, de violence, dont il est complice, même inconsciemment, et qu'il contribue à entretenir.

— Une parenthèse, si vous le permettez : n'est-ce pas insupportable pour bien des gens de s'entendre accuser de complicité dans la misère du monde?

— Attention, je ne dis pas qu'il y a un péché. Cela ne dépend pas de la liberté, pour la plupart des gens. Mais, prendre conscience de cette situation, se sentir complice de ce qui ne va pas, c'est un acte non seulement humain mais chrétien.

— Moi, je veux bien; mais le chrétien qui s'entend répéter de telles choses risque d'en être accablé. Il n'est pas Kissinger, ni Brejnev ni Mao... Il n'y peut pas grand-chose. Alors?

— Pourtant, si je n'ai pas conscience de cette complicité, je déchois de ma perfection. Car je suis solidaire du monde entier. Car la création est collective, comme le dit Perroux, et c'est par là que les hommes sont frères.

Je voudrais refermer votre parenthèse, pour souligner un autre point relatif à mes découvertes des années trente : c'est au tout début de cette époque que j'ai lu la traduction française de l'œuvre d'un sociologue autrichien, Tönnies, sur la distinction entre « communauté » et « société » comme composantes structurales de tout groupement humain. Cette analyse est aujourd'hui dépassée mais elle demeure éclairante, dans l'observation de la vie ecclésiale par exemple. La vie ecclésiale, depuis quatre siècles, et même dans les schémas préparatoires du Concile était

définie suivant le schéma d'une société, d'une « société parfaite ». Puis, cette définition a viré à mesure que s'élaboraient les textes du Concile, en catégories de communauté et de communion. Or, la société est une organisation verticale à partir d'accords volontaires et de stipulations juridiques pour la mise en commun d'intérêts réciproques en vue d'un profit, si digne soit-il. La communauté émane au contraire d'un dynamisme de nature, quasi biologique, opérant une fusion des consciences et des espérances dans un partage où l'affection et la promotion de l'autre décident de mon comportement.

— *Traduisez ces définitions.*

— Eh bien! la société se développe sur un champ déterminé, dans les limites de contrats voulus, où je suis tenu par des obligations, mais sans livrer mon intériorité. La communauté, au contraire, est l'expression de mon être même, en sa vitalité profonde, totalement engagée; elle a donc une certaine valeur sacrale, car mon destin s'y joue, tandis que la société est pénétrée de raisons, de réflexion, d'analyses des causes et des situations, soucieuse de l'ordre qu'elle représente.

Il faut se garder de contre-poser communauté et société, car elles sont les deux pôles d'une même réalité globale avec ses deux axes de mouvement. L'Église, par exemple, est d'abord la communauté du mystère continué du Christ dans laquelle les institutions sont des services où l'autorité s'imprègne, sous peine d'abus, de fraternité, où les fonctions ne sont pas des superstructures hétérogènes et oppressives, mais des ministères co-essentiels dans une communauté hiérarchique.

— *Mais pourquoi l'aspect communautaire, le pôle communautaire comme vous dites, a-t-il été souvent ignoré, occulté, dans l'Église?*

— Le mouvement communautaire est, en partie, paradoxalement le résultat de l'essor de la technique, du développement économique, bref, de la civilisation industrielle. Et le « spiritualisme », qui a longtemps dominé chez les

chrétiens, les rendait peu sensibles à la condition matérielle, que cette condition soit prise en elle-même ou comme principe de sociabilité. C'est toujours le dualisme. Ce spiritualisme a dominé le XIX[e] siècle, et Marx en est la réplique : c'est dans le matérialisme que les pauvres ont mis l'espérance de leur dignité, tandis que le spiritualisme était l'instrument d'une négation matérialiste de la matière. Or, il y a une spiritualité de la matière...

— *Si vous permettez, je vais faire un petit bond en avant, si j'ose dire, mais en restant dans le même domaine. Je pense au livre que vous avez écrit dans les années quarante, sur la théologie du travail. Ce qui me frappe, c'est que, avant vous, il n'y avait pas eu de théologie du travail. J'y vois un signe. Le signe que ce spiritualisme, du même mouvement qu'il faisait mépriser la matière, faisait mépriser le travail.*

— En effet, dans la société industrielle, dominée par les phénomènes de production, le travail est le lieu par excellence de la socialisation; et il a été victime des mêmes incompréhensions. De plus, les chrétiens craignaient les idéologies qui s'alimentaient d'une analyse scientifique de la production, et ils étaient solidaires, plus ou moins consciemment, des régimes bourgeois. De telle sorte que l'on a vu longtemps traîner dans la catéchèse des lieux communs — valables, certes, mais trop courts et unilatéraux — sur le caractère pénible et pénitentiel du travail.

— *On disait que c'était la punition du péché...*

— Et on l'offrait à Dieu en expiation. De même, on définissait le mariage comme un remède contre la fornication et une domestication de la concupiscence. C'est exactement la même démarche. Heureusement, on a dépassé ce moralisme; et on a redécouvert la portée du récit de la Genèse où l'homme apparaît comme partenaire de Dieu dans la création, et comme démiurge de la nature. Dans les années trente, précisément, les chrétiens ont redécouvert la Genèse. Dès lors, le travail ne pouvait plus être défini d'abord par les intentions bonnes ou mauvaises du travailleur. On comprenait qu'il exprimait le fond même de

la condition de l'homme dans sa relation avec l'univers à construire. Mais, cette évolution ne s'est pas réalisée en un jour. Le chapitre principal de mon livre *Pour une théologie du travail*, où j'exposais ces idées-là, était en fait la rédaction d'un cours que j'avais donné sur ce thème à *La Semaine sociale* de Paris, en 1947; or, avant même que je donne ce cours, Rome avait manifesté quelque soupçon à son égard. J'étais d'ailleurs en bonne compagnie : le Père de Lubac était englobé dans le même soupçon. Les organisateurs étaient embarrassés, mais ils tenaient à nos cours. Alors, ils ont fait savoir à Rome qu'ils s'en remettaient au jugement du cardinal Suhard. Celui-ci nous a assurés de sa confiance, demandant seulement que mon texte soit soumis comme d'ordinaire à l'imprimatur et au nihil obstat. Ce qui fut fait. Et le jour où j'ai donné cette leçon, le cardinal, qui rentrait tout juste de voyage, est venu tout exprès présider la séance pour me couvrir.

— *Quand votre livre a-t-il été publié, finalement?*

— En 1955, en France. Mais, à ce moment-là encore, Rome a interdit qu'il soit traduit à l'étranger.

— *On voulait bien vous laisser contaminer les Français, mais pas les autres.*

— C'est-à-dire que, pour la France, Rome n'y pouvait plus grand-chose. A présent, il est traduit en sept ou huit langues. Mieux encore : dans *Populorum progressio*, le pape résume ce petit livre, à l'occasion d'un paragraphe sur le travail, et il indique la référence précise.

— *Cela vous a réconforté?*

— C'est que la réflexion théologique sur le travail est une des clés de l'intelligence des problèmes du développement. Il était donc normal qu'elle entre dans le tissu de cette encyclique. Cela dit, trente ans après, mon bouquin est un peu dépassé. Les rapports de production ont beaucoup évolué. Une analyse économique plus serrée serait nécessaire. Et aussi un jugement plus critique sur la croissance économique et sur l'équilibre des moyens et des fins dans la civilisation du travail.

— *Il porte sans doute la marque de son époque, une époque où l'on croyait à la valeur de la croissance en soi.*

— Oui, je reconnais avoir cédé à l'optimisme de ce temps-là. Aujourd'hui, nous voyons bien que, par une vraie dialectique du maître et de l'esclave, l'homme est en train de devenir l'esclave de ses productions. Il ne se mesure plus à ce qu'il est, mais à ce qu'il produit. Cependant, cette perversion, au sens étymologique du mot, ne me détourne pas, même aujourd'hui, de la conception d'une nature humaine qui trouve sa consistance et sa perfection — et un jour sa béatitude — dans la nature. Celle-ci est le lieu et, je dirai, comme l'organisme de son existence réelle, de son être incarné. Cela est d'ailleurs en parfaite cohérence avec le mystère chrétien : Dieu se faisant chair. Je récuse donc tout manichéisme, et tout angélisme. Je me sens pleinement disciple de saint Thomas qui s'était élevé contre les Cathares, ces sombres hérétiques du pays du soleil qui dénonçaient le corps et ses passions; lui, il y reconnaissait le siège des vraies vertus.

Mais, d'une certaine manière, les Cathares ont gagné. Cet esprit-là a tout pénétré, jusqu'à l'esprit bourgeois du XIXe siècle. Aujourd'hui, je l'espère, saint Thomas retrouve sa chance. On comprend plus aisément cette affirmation essentielle : l'homme, consubstantiellement matière et esprit, récapitule en lui, au nœud de cette communion sacrée entre la matière et l'esprit, les ressources supérieures de l'intelligence et de l'amour jusque dans la matière. De sorte que le fondement de la présence de Dieu dans la création n'est plus notre échec, comme on le disait trop souvent, mais notre réussite. Dieu n'est pas créateur là seulement où nos entreprises se révèlent impuissantes et à la mesure de nos impuissances, mais, au contraire, là même où je suis en pleine action et en pleine efficacité. Plus je travaille, plus Dieu est créateur. Se référer au Créateur, alors, n'est nullement s'aliéner. Il y a une dépendance, certes, mais dans une liberté faite d'intelligence et

d'amour. La civilisation chrétienne trouve là, en elle-même, sa fin suprême et les lois de sa spiritualité. De sorte que je pense, sur le fond, que cette civilisation technicienne est une chance pour l'être chrétien. En même temps que l'homme domine la nature, il se promeut lui-même à sa plénitude d'être humain, et, dans la mesure de ce perfectionnement, il est capable d'une grâce plus grande encore.

— *Vous êtes toujours aussi optimiste : bien des gens vous rétorqueraient volontiers que, dans cette civilisation technicienne, l'homme ne domine pas la nature mais la détruit.*

— Bien sûr, il doit en respecter les lois. Je ne domine pas la nature en la détruisant. Mais la connexion est en ceci : dans la mesure où je prends en main les forces de la nature, j'accomplis mon destin. L'humanisation se réalise par cette mainmise sur la nature. Voilà l'idée essentielle. C'est ce que je dirais encore si je refaisais cet opuscule.

— *Vous avez eu envie de le refaire?*

— Oui, j'avais rêvé d'écrire cette théologie de la création, sans une note, d'une manière très limpide. Cela aurait supposé une grande maîtrise d'expression. Sortir du jargon intellectuel, théologique, pour atteindre un public très large.

— *Vous avez essayé?*

— Il y a deux ans. J'avais deux mois de vacances. J'ai essayé. Je ne m'en suis pas tiré. Cela m'a un peu déprimé. Je voulais faire deux travaux : l'un comme médiéviste pour expliquer comment les théologiens du temps avaient élaboré avec la technique scolastique le mystère de la Création; et puis ce petit bouquin de cent pages exprimant le déroulement de cette cosmogonie théologique de la création.

— *Vous le referez!*

— J'avais deux piles de notes comme ça.

— *Comment, comme ça?*

— Vingt centimètres de hauteur. Mais vous n'allez pas laisser cela dans le texte? Ça n'a pas d'intérêt.

— *Je crois que si.*

6

Recherches et condamnations

JACQUES DUQUESNE. — *Nous avons beaucoup parlé de vos engagements, de votre attention au problème de la société, de la socialisation, etc. Est-ce que cela ne vous détournait pas de votre fonction première : votre enseignement de la théologie au Saulchoir?*

PÈRE CHENU. — Il y avait un risque. Certains de mes collègues m'en avaient fait part, très amicalement. La critique aurait été recevable si j'avais juxtaposé des engagements et des objets d'études; en réalité, il existait une unité profonde entre mes démarches.

— *Votre enseignement théologique trouvait son aliment, et en partie sa lumière, dans votre action?*

— C'est cela. J'ai toujours observé, non pas seulement chez les individus mais dans la collectivité, que l'on a la théorie de sa pratique. Dans le domaine chrétien, on a la théologie de sa pratique. C'est toujours le même principe : la Parole de Dieu — et donc la théologie qui en est l'expression conceptualisée — nous est livrée dans une incarnation. Disjoindre, sous prétexte de pureté ou de spécialisation, la Parole de Dieu des réalités terrestres, c'est mettre en échec l'Incarnation même puisque c'est implicitement disjoindre, dans le Christ, la vérité de sa totale humanité

de la vérité de sa totale divinité. De chaque côté, il y a un péril de réduction : réduire la divinité à l'humanité, mais aussi l'humanité à la divinité. Si bien que, dans l'équipe de théologie du Saulchoir, mon rôle d'historien était majeur : l'intelligence du mystère n'est perceptible que dans l'histoire où elle se déroule, dans une histoire sainte. C'est évidemment aller à l'encontre d'une conception intemporelle de la théologie, savoir immobile à travers le temps et l'espace. La voici, la théologie, entraînée dans le relativisme, c'est-à-dire dans le jeu complexe des relations qui modifient continuellement non plus, bien sûr, le contenu radical de la foi, mais ses expressions.

Il ne s'agit pas de n'importe quelle histoire. Il existe des manuels d'histoire de la théologie qui se bornent à faire l'histoire des écoles de théologie. Non! Ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais de l'histoire du peuple chrétien. Le point d'appui et d'impact du théologien se trouve dans toute l'épaisseur humaine que comporte la totalité de la vie chrétienne d'un peuple, y compris ses activités économiques qui composent le sol de sa culture. Étudier, ainsi, non seulement les événements et les personnes mais aussi les mentalités qui donnent signification aux événements et décident des motivations inconscientes des personnes. Faire cela, dans l'état où se trouvait alors l'enseignement de la théologie, était une prétention révolutionnaire. Or, d'emblée, l'équipe de théologiens dominicains du Saulchoir proposa et professa cette méthode historique. Quand je repense à tous mes confrères, à ce moment-là, il y avait entre nous une symbiose extraordinaire.

— *C'est l'adoption de cette méthode historique qui a provoqué tant de difficultés pour votre équipe?*

— Oui, et j'avoue que nous ne l'avions pas soupçonné. Les difficultés, comme vous le savez, se sont cristallisées, en 1937, autour de mon petit livre, *Une école de théologie : Le Saulchoir*. Ce petit livre est né tout à fait à l'improviste. Il était de tradition d'organiser une célébration le jour de la saint Thomas : c'est une très bonne occasion de prendre conscience de la conviction qui nous anime. C'est ce que

j'ai fait dans un exposé que je prononçai en tant que recteur. L'exposé avait impressionné professeurs et étudiants, et ceux-ci prirent mes notes pour les publier. Mais, comme il s'agissait quand même d'une improvisation, je décidai de rédiger un texte un peu plus consistant, dans lequel je développai nos idées sur la méthode historique. J'y ajoutai deux ou trois chapitres; cela finit par faire une centaine de pages imprimées. On ne mit pas cet opuscule dans le commerce : on ne le trouvait qu'au Saulchoir. Or, quelques semaines plus tard, l'assistant du Maître général à Rome, le Père Louis, qui était un Français, sonna l'alerte : « Vous savez, dit-il, votre texte provoque ici de vives réactions. Venez vous défendre. » J'y suis allé en 1938. J'ai vu d'abord des notables théologiens dominicains comme le Père Garrigou-Lagrange qui critiquaient raidement mon texte. J'ai cédé alors à une sorte de pression psychologique, je me suis laissé intimider. L'un d'eux — sans doute pour apaiser les irritations romaines — m'a demandé de signer une série de dix propositions. J'ai signé.

J'ai toujours eu horreur de ce système qui consiste à rédiger un syllabus de propositions, car ces propositions sont tellement sommaires! C'est le péché de tous les syllabus. Aujourd'hui encore, quand je relis ça, j'échappe difficilement à l'irritation. Par exemple, j'avais dit dans mon texte que c'était une disgrâce pour saint Thomas, lui, le chercheur, d'être transformé en parangon de l'orthodoxie, en loi de l'orthodoxie du travail théologique : on m'a donc fait signer une proposition suivant laquelle saint Thomas était vraiment orthodoxe. Vous voyez le genre! Ils n'avaient aucun sens des problèmes; ils lisaient tout avec des lunettes déformantes. Encore ceux-là étaient-ils plutôt sympathiques, puisqu'ils agissaient ainsi pour m'épargner le procès.

— *Mais vous avez eu le procès quand même?*

— Oui. Quatre ans après, en 1942, est paru un décret qui mettait cet opuscule à l'index.

— *Cela n'avait pas été rapide.*

— La lenteur des opérations bureaucratiques, vous savez... Le pénible, c'est que l'affaire a éclaté en pleine occupation allemande, alors que nous étions accablés. La détresse du monde n'empêchait pas ces messieurs de continuer leur travail. Une théologie qui aboutit à de telles actions ne peut être une bonne théologie. Ils vivaient dans un monde à part. Imaginez que le maître général des dominicains, qui était pourtant à Rome, a appris cette mise à l'index par les journaux, l'archevêque de Paris aussi. Moi, je l'ai appris par la radio.

— *Pratiquement, c'était grave la mise à l'index.*

— J'ai donné ma démission de recteur. Et puis est arrivé de Rome un visiteur, un envoyé spécial chargé de transmettre les consignes et de prendre les mesures jugées nécessaires. Il m'a mis en accusation devant la communauté. C'était très pénible. Heureusement, le cardinal Suhard m'a réconforté à cette époque. Il m'a fait venir, et il m'a dit textuellement : « Petit Père, ne vous troublez pas, dans vingt ans tout le monde parlera comme vous. » C'était en 1942; en 1962, Jean XXIII ouvrait le Concile. Il n'était pas suspect de progressisme, le cardinal, mais il a refusé de publier le décret de condamnation dans la *Semaine religieuse* de Paris. Tout cela s'est passé curieusement. Figurez-vous que ce décret comportait en outre des sanctions, parmi lesquelles la défense d'enseigner, mais on n'a pas osé me le transmettre intégralement.

— *Comment cela?*

— Un peu plus tard, mon supérieur général est venu à Paris. A cette époque, j'avais été appelé à donner un cours à l'école des Hautes Études. Mon supérieur s'en est étonné; moi, je me suis étonné de son étonnement. « Je trouve, lui ai-je dit, que cette invitation à enseigner dans un établissement d'État est très honorable pour l'Ordre et pour moi. » Or, il avait dans sa poche le texte qui me défendait d'enseigner, mais il ne l'a pas sorti. Il m'était également interdit d'aller au Saulchoir. Mais le provincial, le Père Avril, qui a toujours été un homme d'un grand courage,

m'y a fait participer quand même à quelques rencontres et célébrations.

— *Où résidiez-vous?*

— Au couvent de Saint-Jacques, à Paris. Après vingt années d'enseignement, ma vie était complètement retournée. En réalité, ce fut une grâce du Seigneur. Je m'en suis aperçu par la suite.

— *Par la suite, peut-être... Mais, sur le moment, comment avez-vous supporté cela?*

— Pas trop mal quand même, je dois le dire. Évidemment, les premiers jours... Mais enfin! Je me souviens d'un épisode qui s'est produit beaucoup plus tard, à l'époque du Concile, quand on a célébré mes soixante-dix ans. Mes confrères avaient organisé une cérémonie à laquelle j'ai eu la surprise de voir participer le cardinal Feltin; j'en étais très honoré et très ému. Or, dans une petite allocution, il m'a dit : « Je tiens à rendre hommage à l'obéissance que vous avez manifestée dans les difficultés que vous avez rencontrées. » Alors je me suis levé, sans même y réfléchir, et je lui ai répondu avec un peu d'impertinence : « Éminence et cher Père, ce n'était pas de l'obéissance, car l'obéissance est une médiocre vertu morale. C'est parce que j'avais foi en la Parole de Dieu, en regard de laquelle les accrocs et les incidents de parcours ne sont rien; c'est parce que j'avais foi dans le Christ et dans son Église. » Tous ceux qui étaient là m'ont fait une ovation. Voilà l'histoire de ma condamnation.

— *Il faudrait la compléter en expliquant pourquoi ce que vous disiez provoquait de tels éclats.*

— Bon. Il s'agissait d'appliquer la méthode historique au développement de la pensée chrétienne. Au début du siècle, le Père Lagrange avait proposé de le faire pour l'Écriture, ce qui avait provoqué bien des remous. Je n'imaginais pas que l'application de cette même méthode historique à la théologie pouvait provoquer la même réaction, car c'est un domaine qui ne comporte pas l'absolue

transcendance de la Parole de Dieu. Si divine soit-elle, la théologie est autre chose que l'Écriture, et elle devrait être soumise aux conjonctures et aux développements de l'histoire. En fait, régnaient alors une conception et une pratique de la théologie qui, tout en faisant une distinction entre l'Écriture et l'élaboration d'un savoir, les bloquaient dans une solidarité épistémologique. Les relativités culturelles de la théologie, quels que soient leurs calibres, étaient récusées comme attentatoires à sa valeur, tant sa valeur objective que sa valeur ecclésiale. J'oserai parler d'une collusion d'autant plus fâcheuse qu'elle s'exerçait dans des déterminismes inconscients. Dans ce refus de l'historicité de la théologie, on récusait le mot même d'histoire des dogmes. D'ailleurs, le concept lui-même d'évolution était condamné, et, pour ma part, par prudence, je ne l'employais jamais et je recourais au mot développement.

Mais, en définitive, au-delà même des problèmes de méthodes, il y avait maldonne à propos de l'objet même sur lequel travaille le théologien. Cet objet, — je vous l'ai déjà dit — ce ne sont pas premièrement des énoncés, des propositions dont il entreprend l'analyse et l'élaboration. C'est sur des événements qu'il travaille : sur des faits relatés dans une histoire mais qui, au-delà de leur matérialité et de leur cause temporelle accessibles à l'histoire profane, comportent une signification que la foi discerne en eux, au cours d'une économie conduite par Dieu, entré par une incarnation dans cette histoire devenue ainsi divinisante. Certes, c'est dans des énoncés que ces événements sont perçus, mais leur formulation, si bienfaisante et nécessaire soit-elle, ne les réduit pas à une doctrine théorique qui les fixerait dans des concepts orthodoxes et, en quelque sorte, détemporalisés.

Bien entendu, le dissentiment s'étendait à la conception de la Tradition et de son rôle. Car, selon ma vision théologique, la Tradition n'est plus seulement un conservatoire de dogmes élaborés, de résultats acquis ou de décisions prises dans le passé, elle est un principe créateur d'intelligibilité, une source inépuisable de vie nouvelle.

La Tradition n'est pas un agrégat de traditions mais un principe de continuité organique, dont le magistère est l'instrument dans la réalité théandrique de l'Église, corps mystique du Christ.

Au Saulchoir, nous alimentions cette conception de la tradition et de la théologie d'une référence explicite aux maîtres théologiens de l'École de Tubingue, et en particulier à Moehler. Quand le Visiteur, dont je vous parlais tout à l'heure, nous a réunis, il a donné parmi les motivations de la condamnation cette référence au grand théologien du XIXe siècle. Alors, là, moi qui m'étais promis de ne pas dire un mot pendant ces entretiens autoritaires, je me suis levé : « Je vous en prie, taisez-vous, lui ai-je dit, vous n'y connaissez rien. » Lorsque, après la guerre, la faculté de théologie de Tubingue a voulu me nommer docteur *honoris causa*, je l'ai priée de n'en rien faire, car cela aurait été très mal pris en haut lieu.

Tout cela est désormais de la préhistoire. A la suite du Concile, la théologie est maintenant conçue comme une « histoire du salut ». La Tradition est substantiellement qualifiée de vivante. Après le Concile, le cardinal Parente a prononcé pour l'ouverture d'une année universitaire, un discours dans lequel, commentant le texte du Concile sur la théologie renouvelée comme histoire du salut, il dit que cela implique quatre modifications de la théologie antérieure. Or, au moment de ma condamnation, en 1942, c'est le même Mgr Parente qui avait été chargé de la commenter dans l'*Osservatore Romano*. Et, il avait relevé quatre points contre moi. Les mêmes! Exactement les mêmes. La Providence a de l'humour...

— *Cette conception de la théologie comme histoire du salut, j'aimerais que vous la développiez un peu plus.*

Dans cette perspective, la Parole de Dieu parle *aujourd'hui*, dans la communauté hiérarchique de l'Église, témoin et porteuse de la Révélation. C'est cette communauté-Église en acte qui est le lieu immédiat — sans détriment pour les autres lieux, et tout premièrement l'Écriture — du travail du théologien, depuis ses premières perceptions jusqu'à ses constructions les plus systématiques. Le discours théologique ne peut être élaboré hors d'une présence au comportement concret du peuple de Dieu dans ses inspirations et dans ses structures, dans le discernement de l'impact effectif de la Parole de Dieu, dans la présence de l'Esprit. Les événements de salut qui se déroulent, aujourd'hui, sont le lieu de cette invention et de la naissance permanente de la théologie. C'est là que se pose un double problème. D'une part, celui du langage de la foi : il ne s'agit pas seulement de redire en traduction d'expressions préfabriquées, par une habile accommodation, la Parole de Dieu, mais « d'inventer » sans cesse dans le jaillissement d'une rencontre avec les hommes d'aujourd'hui. L'autre problème, qui lui est lié en cela même, est le problème des rapports de la foi et de la culture, étant entendu que la culture n'est pas un contexte extérieur à l'expérience de ma foi, mais en pénètre la substance vive pour une foi réellement incarnée. Ce qui amène à réviser la stratégie de l'engagement apostolique. Ce n'est pas ma foi qui interpelle et critique mon engagement dans les réalités temporelles, mais, dans un monde en construction, ce sont ces réalités qui interpellent ma foi.

— *N'y a-t-il pas un danger dans cette inversion?*

— C'est vrai. Ce danger est celui d'une réduction du mystère chrétien aux seules dimensions de la construction du monde, et il faut le conjurer, car il est grave. Mais, d'autre part, cette inversion des procédures et des motivations permet d'honorer dans leur originale densité les réalités séculières des langues, des cultures, des nations, sur l'organisation desquelles la foi ne donne pas de lumière particulière. A les aborder unilatéralement, à partir de la foi, nous risquerions de ne pas les respecter vraiment. Ce serait, contre l'unité d'un régime d'incarnation, consentir à un dualisme d'intention et de fait. Jusqu'ici, l'un des éléments a toujours plus ou moins éliminé l'autre. Cela ne doit pas être. C'est dans la réalisation du monde que la foi au Christ retrouvera son réalisme et, par là, un langage efficace.

J'ai justement dans mes notes un texte canadien qui vient de me parvenir et avec lequel je suis, en gros, d'accord. J'en détache quelques phrases : « Une des tâches essentielles de l'évangélisation, aujourd'hui, est de réduire cette dualité pour restituer l'unité. L'Église n'est pas là pour témoigner de l'existence d'un monde parallèle à celui-ci, mais plutôt pour témoigner d'une mystérieuse continuité entre la vie de l'homme et son au-delà... Il faut que les chrétiens comprennent que c'est à travers leurs projets humains, vécus honnêtement, qu'ils atteignent Dieu... Le rôle d'évangélisation de l'Église ne consiste pas d'abord à organiser des célébrations, même à distribuer des sacrements, mais essentiellement à identifier et à nommer ce qui, dans les projets humains, est chemin de Dieu tel qu'il est proposé par l'Écriture tout entière, l'histoire sainte aujourd'hui continuée. »

C'est dans la même ligne que j'avais, dans mon opuscule suspect, énoncé que l'opération à mener était de discerner avec complaisance les mouvements de la chrétienté en travail. J'en énumérais un certain nombre : la fermentation sociale provoquée par l'accès des masses populaires à la vie publique et consciente; l'émouvant et irrépressible appétit d'union qui travaille, comme la chrétienté elle-même, le monde; les grandeurs originales de l'Orient, que l'islam a ravies à l'Évangile, que les schismes ont dilapidées, mais dont la privation demeure une blessure ouverte pour l'Église; le pluralisme des civilisations humaines, dont la richesse disparate peut faire sentir, avec la transcendance du christianisme, la souplesse divine de sa grâce; l'expansion missionnaire, dont le sens profond se révèle contre les étroitesses institutionnelles, et avivée et corsée par le sentiment des dimensions nouvelles du monde; et, au milieu de tout cela, l'Église militante, dans un monde nouveau, ayant une nouvelle jeunesse où le laïc participe à l'apostolat hiérarchique, portant en son milieu le témoignage et la vie du Christ, une incarnation prolongée. Je ne prononçais pas encore le mot « les signes du temps », qui est venu à l'époque du Concile, mais c'était déjà cela, évidemment. Nous aurons occasion de le redire.

— Mais cette conception de la théologie que vous venez de développer a des conséquences sur la conception même de la foi?

— Évidemment. Qu'est-ce que la foi? C'est un énoncé dans des propositions, mais aussi une communion à la Parole de Dieu, au mystère de Dieu. Je vais, une fois de plus, vous parler de saint Thomas et du XIIIe siècle. A cette époque, les uns disaient : « La foi a pour objet des propositions »; d'autres soutenaient que la foi a pour objet la communion au mystère de Dieu. Saint Thomas, après avoir un peu hésité, avait conclu en disant : « Ce sont les deux à la fois, les énoncés sont nécessaires, mais la foi est aussi, et d'abord, communion au mystère de Dieu. » Il se fondait, pour conclure ainsi, sur la psychologie élémentaire : la connaissance n'est pas purement objective, elle est nécessairement transposée en moi par mes capacités subjectives. Appliquons au domaine de la foi. La foi dans son contenu est entièrement objective : je n'ai pas le droit de modifier la Parole de Dieu; mais, quand elle entre en moi, les seuls moyens qui me permettent d'y avoir accès sont mes moyens personnels. La foi est donc subjectivée en moi, ce qui ne veut pas dire qu'elle est subjective. J'avais écrit un article sur cette explication de saint Thomas, et il me fut reproché très durement à Rome. L'un de mes adversaires a publié, à ce moment-là, une *Introduction à la théologie* où il dit : « Pour bien comprendre la théologie et sa structure, je ferai abstraction de l'élément subjectif de la foi. » C'est invraisemblable! Autrement dit, c'est comme si j'étudiais un phénomène de vision en éliminant la lumière.

Passons... Il est plus intéressant de s'interroger sur les conséquences de ce que je viens de dire. La conséquence principale, c'est que l'on trouve, que l'on doit trouver, dans le travail théologique, la présence permanente et la primauté de la perception du mystère. C'est par là que je rejoins l'élément... disons contemplatif de la théologie. Plus le théologien est saturé de cette contemplation du mystère — en acte dans l'Église, pas en spéculation

abstraite —, plus il est dans la vérité de la théologie. C'est une présence permanente comme celle de la sève dans l'arbre. Une présence enveloppante, car ce n'est pas le construit — ma spéculation personnelle — qui entoure le donné d'une armature subtile, c'est le donné qui — milieu spirituel de toutes parts débordant — s'invertèbre par l'intérieur et sous sa propre pression. C'est la contemplation qui suscite une théologie, non la théologie qui conduirait à la contemplation. Il ne serait pire maladresse que de croire avoir enrichi le donné ou sa perception native par des raisons ou des déductions. La plus parfaite systématisation théologique n'ajoute pas une once de lumière et de vérité à l'Évangile.

— *Là, vous lisez. C'est un extrait de votre texte de 1937?*

— Oui. Et ce propos fut trois fois barré par mes censeurs. A l'encre rouge!

— *Dans tout ce que vous dites, je retrouve quelque chose qui m'a toujours beaucoup frappé : je veux parler du lien entre les théologies et les spiritualités.*

— C'est ce que je vous disais. La théologie monastique, au grand sens du mot, émane de l'état monastique. La théologie de Thomas d'Aquin émane des intuitions premières de saint Dominique. La théologie franciscaine de Bonaventure émane de l'expérience spirituelle de saint François. Et ainsi de suite.

Cela dit, autant le lien est évident, autant l'unité est nécessaire, autant les autonomies doivent être respectées. Celle de l'histoire pour commencer. Si vraiment le sol humain est porteur et lieu du témoignage, il doit garder sa consistance propre; ces réalités humaines ne doivent pas être prématurément manipulées sous prétexte de rendre service au témoignage de Dieu.

Vous savez, un vieil axiome des théologies médiévales voulait que les sciences humaines ne soient que des servantes. Là encore, saint Thomas a innové : selon la ligne de sa pensée, plus la foi est foi, plus la raison est raison, plus la théologie est théologie, plus la philosophie est philosophie. Il a favorisé la première sécularisation de la science.

Tout cela ne va pas sans risques, bien entendu. Je constate que les catégories empruntées aux disciplines humaines — à la psychanalyse, à l'histoire, par exemple — entrent de telle manière dans certaines présentations théologiques ou apostoliques, que la foi s'en trouve réduite. C'est un danger. L'autre danger, à l'inverse, c'est celui que je dénonçais il y a quelques instants : celui d'une dissolution ou d'une manipulation des réalités humaines. Je vois des théologiens qui utilisent des expressions comme « lutte des classes » ou « libération », mais qui, par une espèce de récupération, leur enlèvent toute densité. C'est très délicat. Il faut naviguer entre les deux dangers.

— *Vous parliez de l'apport de saint Thomas qui a rendu son autonomie à la raison. Vous n'êtes pas inquiet de voir, aujourd'hui, dans l'Église, des gens qui se veulent d'avant-garde, et qui paraissent mépriser la raison?*

— C'est une vieille histoire. Quand saint Thomas disait cela, Bonaventure s'inquiétait. « Cher ami, lui objectait-il, tu introduis là de l'eau dans le vin pur de la Parole de Dieu. » A quoi saint Thomas répondait : « Cher ami, quand j'introduis l'eau de la raison dans la Parole de Dieu, c'est comme aux noces de Cana, elle est transformée en bon vin. » Aujourd'hui, dans certains milieux évangéliques intenses, on refuse l'introduction de la raison avec toute son autonomie, sous prétexte de pur Évangile. Je le regrette. Ils disent : « C'est de la scolastique, c'est de l'intellectualisme! » Et, du même coup, ils refusent l'analyse rationnelle, même l'analyse rationnelle de la société.

Dans le même mouvement, ils récusent le magistère dans l'Église. Les divers organismes magistériels ont pu être déréglés dans de pénibles abus; ils ont été cependant les témoins de l'intellectualité de l'Église. Les procédures employées dans le passé, et encore aujourd'hui malgré les rectifications de vocabulaire, sont fort contestables; elles ne mettent pas en cause le rôle lui-même d'un magistère.

Pour ce qui est de moi, les difficultés rencontrées avec

lui, avec ce qu'on a appelé d'un mot abusif le magistère « ordinaire », concernaient, comme je vous l'ai dit, la méthode de la théologie, que les théologiens romains ramenaient à des schémas déductifs, sous impératif autoritaire, au terme desquels l'objet de la théologie était ramené à des conclusions abstraites. Problème technique d'école, direz-vous; oui, mais de grande portée, à en juger par les tenaces contestations auxquelles se heurta le Saulchoir pendant vingt ans.

Nous n'étions pas les seuls d'ailleurs à subir ces reproches. Étaient au travail dans le même sens, même si les accents et les engagements étaient différents, les jésuites de Fourvière, parmi lesquels le Père de Lubac. Nous étions les uns et les autres disqualifiés par l'incrimination de « théologie nouvelle », selon l'épithète qui sévit alors dans une littérature assez misérable. Aujourd'hui, je me complais dans le souvenir de cette fraternité entre nos deux équipes. Je ne peux pas oublier que le Père de Lubac a publié son premier grand ouvrage dans la collection « Unam Sanctam »; du Père Congar. Nous avons été compromis en même temps, on nous a fait le même procès, un procès qui a abouti à l'encyclique *Humani Generis*.

— *C'est une encyclique qui a dû vous consterner?*

— Il se trouve que, peu avant, Mgr de Solages, qui était recteur de l'Institut catholique de Toulouse, et qui me faisait une amicale confiance, m'avait invité à des journées de travail pour le renouveau de la théologie. Il y avait là, entre autres, de Lubac, Teilhard de Chardin, Congar. Je me souviens, par exemple, d'une séance où j'avais exposé les premières traces que je voyais renaître — non pas chez les grands théologiens, mais chez le petit peuple chrétien — du sens eschatologique, c'est-à-dire avec le sens de l'histoire, le dynamisme de l'espérance, dans un monde en marche. Mes partenaires et moi regardions cela avec beaucoup d'espoir et une grande joie. Là-dessus, paraît *Humani Generis*. Notre petit collège de travail n'avait plus qu'à fermer ses portes.

— *On vous l'a ordonné?*

— Non. Mais en ce temps-là, étant donné les habitudes du magistère, la publication d'une telle encyclique signifiait qu'il était impossible de continuer. D'ailleurs Teilhard fut exilé en Amérique, où il est mort cinq ans après, en 1955. L'atmosphère devenait irrespirable.

— Humani Generis *a vraiment tout bloqué?*

— Évidemment, comme toujours, dans tous ces textes, il y avait quelque part une incise, un bout de page, un petit paragraphe, qui laissait une ouverture, qui permettait de continuer à travailler. Le Père de Lubac a profité de cette ouverture pour écrire un très beau livre, *Méditation sur l'Église*. Il y est beaucoup plus déférent que moi à l'égard de ces procédures du magistère.

7

L'Église en état de mission

JACQUES DUQUESNE. — *L'autre jour, vous disiez que cela avait été une grâce pour vous, en fin de compte, de devoir quitter vos fonctions de recteur du Saulchoir...*

PÈRE CHENU. — Oui, c'est à ce moment même que j'ai rencontré les animateurs du double et unique mouvement missionnaire qui, autour des années quarante, renouvela d'abord la dynamique, puis les structures, de la vie ecclésiale en France.

— *Pourquoi dites-vous « double et unique »?*

— Parce qu'il y avait deux équipes étroitement liées, mais tout de même différentes. Je veux dire que je rencontrais, d'une part, le Père Augros, qui fut l'inspirateur de la Mission de France et, d'autre part, le Père Godin, qui fut celui de la Mission de Paris. La différence entre les deux projets ne tenait pas tellement à la géographie, nous allons le voir. Je tiens à dire tout de suite ce qu'ont été pour moi ces rencontres. Aujourd'hui encore, leurs souvenirs ne me remontent pas en mémoire sans une émotion toujours fraîche, car j'en vois maintenant les implications en profondeur : je veux dire en l'intelligence de l'Église qui soit le peuple de Dieu, où les petits et les pauvres soient chez eux, comme test de la vérité de l'Évangile et comme espérance d'une libération des hommes.

— *Vous aviez rencontré les deux Pères dans un but précis?*

— Non. Au début, les conversations que j'ai eues avec eux et leurs premiers compagnons — je les revois un par un, je pourrais les nommer — ne se présentaient pas dans un dessein explicite où j'aurais été partie prenante. Tout d'abord, je connaissais depuis quelque temps déjà le Père Godin que j'avais vu dans des réunions d'équipes jocistes. Il était aumônier de tout le secteur de Paris-Nord de la J.O.C. J'avais distingué, de manière confuse, un certain style qui différenciait ses équipes des autres, sans que pour autant soit amoindrie leur solidarité. Ces équipes considéraient qu'elles n'avaient pas à encadrer le monde ouvrier, pour en prendre en charge, au nom de l'Église, les aspirations et les services, mais qu'elles devaient d'abord ressentir ces aspirations, participer à ces services, grâce à une commune vie quotidienne en laquelle l'Évangile était déjà au travail. Elles ne considéraient pas le monde ouvrier comme un monde étranger, mené par des incroyants qu'il fallait amener dans des communautés chrétiennes, mais comme une terre commune en laquelle naissait, de manière invisible, un christianisme *indigène* — c'est le mot le plus caractéristique — qui pût prendre en charge les aspirations, les exigences, les refus et les révoltes d'un peuple ouvrier marginalisé aussi bien dans l'Église que dans la société. Dès lors, les cadres de l'Église n'avaient pas qualité ni efficacité pour une conquête, comme on disait le plus souvent alors. Le souci d'un mouvement fortement organisé, prenant en charge, chez les jeunes comme chez les adultes, les problèmes du travail et des loisirs, de la vie familiale et des structures professionnelles, passait au second plan. Ce qui prévalait, c'est l'image du levain dans la pâte, selon la formule évangélique, commune à tous, mais qui revenait constamment dans les propos du Père Godin. Du coup, la définition de l'Action catholique donnée quelques années plus tôt par Pie XI...

— « *Participation des laïcs à l'apostolat hiérarchique de l'Église...* »

— ...Cette définition paraissait dépassée. Il ne s'agissait

plus de participation à un pouvoir hiérarchique qui était étranger aux structures indigènes du monde en construction et qui était aussi — malgré lui — sans intelligence vraie du prolétariat : c'est par une genèse intérieure, en son propre univers, que le monde ouvrier engendrait une Église indigène. Ce sont ces expériences-là qui prirent corps dans le célèbre petit mémoire, *France, pays de mission?* Godin, qui l'écrivait en collaboration continue avec le Père Yvan Daniel, me présentait chaque chapitre aussitôt rédigé. Quand il a voulu l'imprimer, c'est à moi qu'il a demandé le nihil obstat — le nihil obstat, c'est le permis d'imprimer donné par un expert, mais qui doit être ensuite ratifié par l'autorité, qui donne alors l'imprimatur.

— Vous veniez d'être condamné et il vous demandait cela?

— Cela ne le troublait pas. A peine reçu le manuscrit, le cardinal Suhard en commença la lecture; il y passa la nuit. C'était en avril 1943. Il était bouleversé. Quoique n'étant pas parisien d'origine, il était hanté par le problème de la masse urbaine de Paris, par le problème de la classe ouvrière. Il a aussitôt convoqué les auteurs. C'était un homme libre, qui ne se laissait pas enfermer dans des structures.

Le choc a été grand chez tous les chrétiens un peu clairvoyants. Ils voyaient bien quelle distance prenait la mission, non seulement par rapport aux communautés paroissiales classiques mais par rapport à la J.O.C. elle-même. Les missionnaires aussi protestaient — je veux parler des missionnaires en pays païens —, car ils voyaient dans ce livre un abus de vocabulaire : le transfert de la mission à l'intérieur de la chrétienté occidentale les choquait. Pour eux, on pouvait seulement parler de mission à propos des pays païens. Mais c'est surtout du côté des paroisses que l'on se sentait mis en cause, et que l'on réagissait.

Il y avait cependant dès ce moment, vous le savez, des paroisses qui cherchaient les voies d'un renouveau. Vous connaissez l'expérience du Petit-Colombes où était curé le

Père Michonneau, un fils de la Charité qui était un ami du Père Godin. Quelque temps plus tard, lui-même a publié un livre qui a fait bien du bruit aussi, *Paroisse, communauté missionnaire*. Ces deux derniers mots sont très significatifs. Inventés par la base, ils ont connu un grand destin. Michonneau était un peu une exception parmi l'ensemble des curés de paroisse, mais Godin et lui dessinaient ainsi les premiers traits d'une Église renouvelée. Je me sentais vraiment très proche d'eux.

Sans doute, après trente années, qui auraient valu jadis trois siècles d'espace historique, les intuitions du Père Godin méritent d'être revues : les mutations économiques et culturelles que nous avons connues sont trop considérables. Par un étrange renversement, même le mot de missionnaire est discrédité chez certains — les mots s'usent vite. Missionnaire, aujourd'hui, semble parfois impliquer une mission conquérante en terre étrangère, mission effectuée au moyen d'un appareil institutionnel et apologétique qui rendrait ces païens convertis étrangers à leurs frères et à leur culture. Et cela vaudrait aussi bien dans les pays sous-développés que dans le monde ouvrier accédant à la conscience économique et culturelle de son humanité.

Pour moi, je ne consens pas à cette dévaluation du mot missionnaire : la mission est enracinée dans la substance même de l'économie chrétienne, et j'irais jusqu'à dire dans la vie divine elle-même, selon l'admirable théologie médiévale qui voit dans la mission du Fils de Dieu sur terre, une expansion de son engendrement même dans la fécondité d'amour du Père. L'Église est toujours en « état de mission », surtout dans les zones humaines soumises à des situations en mouvement, où la nouveauté est une opportune et joyeuse provocation à la nouvelle de l'Évangile. Nous avons trop souffert d'une Église installée dans une gestion pastorale, nous avons trop souffert des scléroses de la chrétienté et des chrétiens. La mutation du monde, dans toutes ses dimensions, est une bienfaisante provocation à l'actualité de l'Évangile. Je m'excuse de le répéter encore.

Si je voulais énoncer d'un mot le renversement missionnaire réclamé par Godin, je dirais qu'il appelle les chrétiens, clercs et laïcs, à une « convivance » — comme on dit aujourd'hui à la suite d'Ivan Illich — à une convivance vraie avec le monde comme lieu d'opération du Christ et de l'Esprit : vivre avec, et non pas vivre pour. Ainsi, Dieu fait homme est venu vivre *avec* les hommes : cela, c'est de la plus ancienne théologie mais qui, sous le choc de la mutation de l'humanité, retrouve son exigence radicale dans l'intelligence concrète du mystère en acte aujourd'hui.

La conséquence, c'est que l'engagement missionnaire du chrétien, sans rien perdre de son impératif évangélique, se trouve de plain-pied en collaboration avec tous les hommes, croyants et incroyants. Il y a une connexion très significative entre l'Église missionnaire et l'Église en dialogue. Le dialogue est missionnaire, le dialogue existe quand l'Église est missionnaire.

— *J'avoue que je suis toujours un peu inquiet quand j'entends parler du dialogue de l'Église avec le monde. Ne pensez-vous pas que c'est une conception un peu dualiste?*

— En pratique, c'est vrai, l'équilibre de l'opération dialogue est souvent précaire. Mais, vous le savez, nous l'avons répété bien souvent, l'Église est *dans* le monde. Elle n'est pas juxtaposée comme une société à part, chargée de vérités et de pouvoirs qu'elle distribuerait, au besoin avec des anathèmes, à des sociétés campées hors de ses murs. Le monde est le lieu même de la présence évangélique. Alors le dialogue entre l'Église et le monde est un dialogue entre deux entités non pas étrangères, mais intérieures l'une à l'autre.

— *Revenons à l'époque de* France, pays de mission? *Vous avez été témoin du démarrage des équipes du Père Godin. Ça se passait comment?*

— Il s'agissait surtout de jocistes ou d'aumôniers jocistes. Le Père Guérin, le fondateur de la J.O.C. française, avait d'ailleurs écrit la préface du livre. Il se rendait parfaitement compte, pourtant, qu'il y avait là un axe un peu nouveau par rapport à la J.O.C. instituée. Et même, un peu plus tard, au moment où commençait la Mission de Paris, il est venu me trouver pour me dire : « Le Père Godin se trompe. » J'ai réagi très vivement. J'ai donné un coup de poing sur la table en m'écriant : « Mais non! » Le Père Guérin pensait toujours à une J.O.C. qui prendrait en charge le mouvement ouvrier, alors que l'idée du Père Godin impliquait que le monde ouvrier lui-même serait l'Église indigène. Pour l'un, le support était l'Église instituée, pour l'autre, c'était le monde ouvrier.

— *Dans la vie quotidienne, ces divergences ont été perceptibles?*

— Oui et non. J'ai suivi des équipes des deux côtés et il y avait parfois des tensions assez pénibles, fort explicables d'ailleurs et même normales.

— *Mais, comment la Mission de Paris a-t-elle commencé précisément?*

— Le cardinal Suhard, ayant lu le fameux mémoire, avait convoqué Godin pour lui demander : « Alors, qu'est-ce qu'il faut faire? » Quelques jours plus tard, je rencontrai Godin à une réunion d'aumôniers de la J.O.C. Il me prit à part et me dit : « Je viens de recevoir une proposition du cardinal, qui envisage de faire une première expérience d'équipe missionnaire dans une paroisse. » Sans doute songeait-il à Montreuil, où vivait, avec le Père Depierre, une des meilleures équipes de Godin. Fallait-il donc se tenir dans un cadre paroissial? Godin était embarrassé, et, malgré la confiance du cardinal, hésitait à accepter; il me demanda mon avis. Je ne l'encourageai pas, pressentant assez clairement que, dans la conjoncture actuelle, et même par les leçons du passé, l'articulation des structures différentes ne se ferait pas facilement, et que ne serait pas ménagée l'inspiration « missionnaire ». Ayant vu le cardinal, Godin m'appela aussitôt au téléphone avec bonne humeur : « Vous savez, le Saint-Esprit existe. Le cardinal a très bien compris; il renonce à la paroissalisation des

équipes missionnaires; elles s'implanteront dans les milieux sociaux. » Avec le recul du temps, cette option — sans exclusivisme d'ailleurs — apparaît représentative d'une dé-territorialisation des communautés d'Église.

Quelque temps après, le Père Godin réunit à Combs-la-Ville, en banlieue sud-est, avec la participation active du Père Augros, depuis longtemps en communion de pensée et de projet, dans la genèse de la Mission de France, quelques prêtres et laïcs qui allaient devenir responsables de la Mission de Paris. Je fus invité à prendre part à la réflexion commune, réflexion sur des expériences brutes, mais combien passionnantes de type charismatique, dirais-je dans les catégories théologiques qui décrivent la construction de l'Église.

Tandis que cette session continuait, je rentrai à Paris où j'avais pris en charge le week-end d'une équipe du centre de Paris, composée de foyers d'anciens jocistes touchés par l'inspiration missionnaire. A la fin, Godin vint nous rejoindre pour ratifier par sa présence le caractère créateur de cette nouvelle équipe. Le soir, encore sous l'imprégnation des séances de Combs-la-Ville, il me ramena à pied jusqu'au couvent de la Glacière, pour faire le point et parler de l'avenir de l'opération. Le lendemain, un des membres de l'équipe de Montreuil m'appelait au téléphone pour m'annoncer la mort du Père Godin. L'ayant vu la veille en pleine forme, j'étais stupéfait et accablé, ne comprenant pas ce qui avait pu se passer. Vous connaissez le drame : il travaillait toujours tard dans la nuit; comme il faisait froid, il avait voulu se réchauffer et avait mis un tapis chauffant sur son lit; le matelas grillé avait provoqué une épaisse fumée qui l'avait asphyxié.

Les funérailles furent extraordinaires. C'était dans une église du nord de Paris, puisqu'il était aumônier de ce secteur. Église comble. Nous étions en pleine occupation allemande; on circulait difficilement, et la messe avait été fixée vers midi pour permettre à ceux qui venaient de loin d'arriver à temps. A cette époque, pour communier, il fallait être à jeun; à midi, ils étaient tous à jeun. Pendant dix minutes, quatre prêtres distribuèrent la communion.

Vous devinez l'intensité de l'émotion, à la fois accablée et chargée d'espérance. Rentrant du cimetière, où il avait voulu venir, le cardinal me fit monter dans sa voiture pour me ramener. Je crus que c'était une gentillesse; en réalité, c'était pour me faire parler de Godin et de la Mission de Paris. On se sentait dans un moment créateur. Mais le créateur était mort au moment même où sa création prenait forme. Qu'allait-il advenir?

— Même aujourd'hui, on peut imaginer cette émotion... Mais, je voudrais vous interroger encore sur ces premières équipes de la Mission de Paris. Parce que, en somme, elles préfiguraient les communautés de base dont on parle tant aujourd'hui. Comment vivaient-elles?

— Elles étaient tout à fait informelles. Les réunions s'engageaient en pleine spontanéité, en échange très direct, à partir des expériences en cours, dans une réflexion de grande densité, aussi bien les communautés de la Mission que d'autres en émanation plus ou moins directe.

— Les communautés actuelles accordent une grande importance à la politique. C'était la même chose à cette époque?

— En réalité, il y avait très peu de réflexion proprement politique. Non plus que sur les idéologies — je pense notamment à l'idéologie marxiste, d'ailleurs beaucoup moins connue alors. C'est la différence avec aujourd'hui. Nous explorions une terre nouvelle, sans savoir clairement où nous allions, dans l'espérance qui nous tenait.

— Cela, c'était donc la Mission de Paris. Et la Mission de France?

— Comme son nom l'indique, ce projet-là était d'une plus grande ampleur. Pas seulement sur le plan géographique : il remettait en cause la structure apostolique du clergé. Je connaissais le Père Augros, qui était l'un des responsables des séminaires de France et qui méditait depuis longtemps sur la distance croissante entre l'institution presbytérale et le monde en voie de déchristianisation. Il lui paraissait nécessaire d'envisager une grande opéra-

tion de rénovation du clergé. Il n'était pas seul à penser ainsi : le cardinal Suhard était du même avis, et il avait, dès avant la guerre, posé le problème à ses confrères sans provoquer d'autre écho qu'une vague bienveillance. J'ai, moi-même, entendu le cardinal parler de cet immobilisme de la hiérarchie, avec une grande sévérité. Quand le Père Augros lui avait fait part de ses suggestions, Mgr Suhard — cette histoire est désormais bien connue, et je ne l'évoque qu'à partir du petit coin où je me trouvais — l'avait très fortement encouragé et lui avait donné les moyens de mener cette opération dont le premier acte devait être la fondation d'un nouveau séminaire, pour former un nouveau type de prêtre. Pour commencer, le Père Augros mena une vaste enquête à travers la France, et c'est ainsi qu'il est venu me consulter, et que je suis entré en collaboration, participant en particulier aux sessions régulières que les équipes naissantes tenaient à Lisieux, le nouveau séminaire de la Mission de France. C'est à l'une de ces sessions que, dans une atmosphère intense, fut créée l'expression aujourd'hui courante, mais alors toute neuve : « une Église en état de mission ». Autrement dit, la mission ne devait pas être l'œuvre de petites équipes juxtaposées à l'Église établie, mais de l'Église elle-même.

En 1947, j'ai lu avec le même extraordinaire saisissement la lettre pastorale du cardinal Suhard, *Essor et déclin de l'Église*, où la vision prophétique prend corps dans des analyses critiques, ce qui est rarissime dans les documents de l'Église. Tout cela allait de pair : les initiatives créatrices et la haute intelligence du devenir de l'Église que manifestait ce texte.

Quelle période passionnante! Ponctuée, ici et là, de gestes spectaculaires, dans l'Église et dans le monde, qui rendaient publique, sans triomphalisme d'ailleurs, dans l'euphorie collective de la libération, cette nouvelle existence chrétienne.

— C'était quand même le signe d'un tâtonnement sur les méthodes. Comment, à travers ces expériences, la notion de mission faisait-elle son chemin, se précisait-elle?

— S'est très vite dégagé le sens d'une Église indigène — le mot est aujourd'hui banal —, qui ne vient pas du dehors mais qui naît sur le sol même, qui invente un nouveau mode d'acculturation se tenant à l'écoute de la grâce initiale, laquelle est à l'œuvre dans le monde non chrétien, et doit normalement fructifier en Église. Jusque-là on vivait plus ou moins consciemment sur un certain dualisme : quand l'Église amenait ses appareils dans une terre païenne, c'était la mission, puis, une fois plantée institutionnellement, une fois « établie », finie la mission. Alors que c'est l'ensemble du tissu ecclésial qui doit être missionnaire : « Une Église en état de mission », je le répète. C'est cela dont j'ai perçu alors la nouveauté et la rigueur, et que je verrai, vingt après, prendre pleine forme et bel énoncé dans un des grands textes du Concile auquel je me référais tout à l'heure (le décret *Ad Gentes*) : l'Église s'y définit comme l'émanation sur terre de la mission du Fils, en prolongement de l'engendrement du Fils par le Père. Ce texte est de la main même du Père Congar.

Bien entendu, en ce temps, nous étions loin de cette haute théologie; mais c'est à partir de cette expérience de « mission » que s'amorçait une refonte de toute l'ecclésiologie. Comme historien, je me plais à observer le déroulement de ces implications, et, aujourd'hui, dans cette même coulée, j'en mesure la portée. Je pense d'ailleurs que nous ne sommes encore qu'au début de cette intelligence renouvelée du « mystère », ce mystère qu'est Dieu venu en humanité, et l'humanité étant dès lors le lieu de la Parole de Dieu.

— Vous avez franchi allègrement les vingt années qui séparaient la naissance de la Mission de France du Concile; cela vous a permis d'ignorer les contestations que cette notion de mission suscitait à l'origine.

— Il y en eut beaucoup, bien sûr. Les instituts missionnaires, par exemple, s'estimaient un peu dépossédés : la mission, pour eux, c'était jusque-là leur affaire, et ils s'en chargeaient en pays païens. Alors, si tout le monde s'en mêlait... Mais, précisément, au Concile — c'était

lors de la troisième session —, Monseigneur D'Souza, un évêque indien m'a dit : « Il n'y aura pas de repos pour l'Église tant que des hommes ne seront pas évangélisés. Or c'est *France, pays de mission?*, ce livre extraordinaire, qui nous a réveillés : il a déclenché un mouvement qui arrive aujourd'hui au Concile. » Il est significatif que ce soit un évêque non occidental qui m'ait dit cela. Il est encore plus significatif qu'il l'ait dit au moment même où le cardinal Liénart obtenait du pape l'autorisation de reprendre l'expérience des prêtres-ouvriers.

— *Ce qui m'impressionne, c'est que, à partir de quelques hommes et de quelques équipes, se soit déclenché un mouvement aussi profond de l'Église.*

— Je pense que nous vivons la même chose aujourd'hui.

— *Vous croyez vraiment?*

— Oui. Je suis très optimiste là-dessus. Sans doute n'est-ce pas tout à fait la même chose, mais c'est le même type d'opération. Dans des ambiguïtés plus grandes et aussi avec une crise plus profonde, parce que cette fois-ci, les structures générales de l'Église sont en cause.

— *J'ajouterai un autre trait, si vous le permettez : ce ne sont pas seulement les structures de l'Église qui sont touchées mais le monde qui est moins sûr de lui. Tandis que, à l'époque de Godin, même dans la guerre et ses déchirements, le monde était, à tort ou à raison, à peu près sûr des valeurs sur lesquelles il reposait. Ce n'est plus le cas, et cela rejaillit sur la crise de l'Église.*

— Évidemment.

— *Remarquez que la guerre elle-même, le nazisme, les camps, etc., manifestaient un formidable ébranlement des valeurs. Mais on ne s'en apercevait pas vraiment, je crois, on pensait à un accident historique que le retour à la paix effacerait. On ne sentait pas combien les fondations mêmes étaient sapées...*

— En vous écoutant, j'en viens à penser que toutes choses égales, il s'est produit un phénomène similaire dans

l'Église. Les gens qui ont entrepris les premières expériences de prêtres-ouvriers n'ont pas immédiatement perçu qu'ils remettaient en cause la notion même de sacerdoce.

— *Nous n'avons pas encore parlé des origines de cette expérience. Vous y avez participé également?*

— Ce qu'il faut noter de suite, c'est que les promoteurs de l'expérience étaient à la fois très joyeux et un peu tendus.

— *Tendus?*

— C'est que toutes les structures allaient à l'encontre. Ils se trouvaient comme devant un mur. Leur confident et leur protecteur, le cardinal Suhard, éprouvait ce sentiment lui aussi. A sa demande, plusieurs prêtres de l'équipe de Godin qui ressentaient le besoin d'aller au travail, avaient expliqué par écrit leurs motifs profonds. Ce sont de très brefs textes, très beaux. Aujourd'hui, on jugerait que leur démarche était plutôt lente. Mais, précisément, c'était à cause de ce mur de difficultés. Quand le cardinal a lu ces textes, il a eu ce propos : « S'il n'y en avait qu'un ou deux, par-ci par-là, passe encore, mais que tous ensemble, et chacun séparément, aient eu la même visée, c'est un signe du travail de l'Esprit Saint. »

— *Alors, il a donné le feu vert?*

— Pensez donc! Il leur a donné l'autorisation de travailler pour un mois seulement. Aujourd'hui, cela nous paraît étrange...

— *Un mois!*

— Une sorte de stage! et ceux qui voulaient s'engager à fond n'étaient pas satisfaits. La prudence du cardinal était due à la résistance des structures. Heureusement, les choses ont vite évolué. On est passé du stage à la conviction qu'il fallait aboutir à l'état, c'est-à-dire à un sacerdoce qui trouverait sa vérité dans le *vivre avec*. Imaginez la profondeur de la rupture : jusque-là, le clergé était conçu

comme séparé, mis à part. Voilà la barrière qu'il fallait franchir!

Je suivais ce combat avec d'autant plus de passion que j'avais été témoin de sa préhistoire. Témoin, et même parfois acteur : dès 1934, pendant les vacances, j'avais envoyé deux jeunes dominicains encore étudiants travailler dans les mines de Charleroi. L'année suivante — ils étaient devenus prêtres —, je les avais envoyés chercher de l'embauche à Paris ce qui est toujours difficile en été. Ils étaient restés chômeurs une dizaine de jours avant de se faire engager comme camionneurs. Un autre confrère s'était engagé dans le Nord, comme ouvrier agricole, avec le consentement du cardinal Liénart. C'étaient des expériences sans projet. Nous n'en avions pas tiré de conclusions. Pourtant, il y avait là le pressentiment d'un type d'existence sacerdotale tout à fait inédit.

Dix ans après, avec les premiers prêtres-ouvriers, c'était donc autre chose. Il y avait un projet! Nous passions ensemble les soirées du lundi, rue Ganneron, dans le petit logement du Père Godin. Ils étaient douze ou quinze et, avec beaucoup d'attention, ils faisaient une mensuration attentive de leurs menues expériences quotidiennes. Et la mise en commun — c'est l'une de mes convictions — décuplait la lucidité sur ces expériences.

Un soir, l'un d'eux, qui était engagé aux Compteurs de Montrouge, nous dit : « Voilà plusieurs fois que je vous demande si je puis accepter d'être délégué syndical. » Jusque-là, tout le monde était opposé : le cardinal Suhard qui ne souhaitait pas qu'un prêtre exerce des fonctions officielles dans un syndicat, et les prêtres-ouvriers eux-mêmes, qui, par principe et par instinct, refusaient de monter dans la hiérarchie syndicale, afin de ne pas décrocher de la base ouvrière. Aux Compteurs de Montrouge — une très dure boîte —, la pression de l'ensemble des ouvriers pour que notre camarade accepte était si forte que tous ceux qui participaient à la réunion ont fini par accepter. Non sans hésiter, et en précisant bien qu'il s'agissait d'une exception. Puis, il y en a eu une deuxième, puis une troisième, et ainsi de suite. C'est ainsi qu'ils ont compris que, lorsqu'on s'engage au travail, on ne peut éviter de s'engager aussi dans le régime syndical, qui est comme le système nerveux de la classe ouvrière. Vous savez tous les problèmes qui se sont trouvés posés du même coup.

A la même époque, je suivais aussi l'expérience de Lille, ou plus exactement d'Hellemmes, dans les faubourgs. C'était le prieur du couvent dominicain, le Père Screpel, qui s'était fait ouvrier, avec la permission de ses supérieurs et l'assentiment du cardinal Liénart. Quand il est arrivé à l'usine, des ouvriers qui appartenaient à l'Action catholique sont venus le voir tout joyeux : « C'est très bien, disaient-ils, tu vas être notre aumônier. » Il leur a répondu : « Mais non, je ne viens pas pour vous, je viens pour ceux qui ne sont pas chrétiens. Et, au contraire, je vous demande de ne pas me fréquenter d'une manière habituelle. » C'était un autre type de difficultés. Or, cette décision du Père Screpel était exactement en accord avec le propos d'un prêtre-ouvrier parisien, cet autre engagé aux Compteurs de Montrouge. « J'ai eu la tentation, disait-il, de grouper les chrétiens dans la fonderie et de faire avec eux — mais en marge de la communauté naturelle animée par les communistes — une communauté chrétienne qui aurait prêché par sa vie. J'ai préféré entrer dans la vraie communauté, celle où déjà on vivait d'entraide. » Cela choquait beaucoup de chrétiens d'être ainsi laissés de côté; ils préféraient encore faire une communauté chrétienne *à côté de* la communauté naturelle, plutôt que d'entrer dans celle-ci. Mais, ce prêtre continue : « Il faut partir de là, puis, peu à peu, donner à cet esprit d'entraide l'envergure de la charité. Nous ne pouvons pas nous placer en face ou à côté, il faut que nos espoirs et nos luttes soient les mêmes que les leurs. » Voyez, il y a bien là une réflexion radicale, non seulement en position de présence apostolique, mais en définition du chrétien, et, plus encore, du prêtre dans le monde. Je souligne, dans les mots qu'il a employés, le mot « communauté naturelle ». Autrement dit, l'impact le plus direct de la Parole de Dieu, ce n'est pas la communauté préfabriquée, c'est le monde lui-même, tel qu'il est conçu.

L'autre point qui me paraît important, c'est que spontanément la réaction ait été la même à Lille et à Paris. Quand c'est le cas, quand une idée est contagieuse au point de multiplier les expériences — Mission de Paris, Mission de France, dominicains à Lille, capucins à Nanterre, etc. —, c'est l'un des tests de la vérité d'une opération.

— Le refus de constituer un groupe de chrétiens explique évidemment les difficultés avec les mouvements d'Action catholique ouvrière.

— Exactement. Ceux-ci suivaient un cheminement différent et n'avaient pas encore découvert tout à fait clairement, alors, ce qu'impliquait la notion de communauté naturelle. Quoique, très vite, une osmose se soit produite : je me souviens d'une session de pastorale ouvrière, avec les aumôniers nationaux à Troyes, en 1964, où furent à la fois enregistrées et requises des expériences de communautés naturelles.

Dans le cas, si le prêtre voulait partager effectivement la vie ouvrière, il fallait que ce soit pour toujours. S'il avait vécu cette vie comme provisoire, il n'aurait pas été vraiment ouvrier. L'entrée dans la communauté naturelle devait être faite une fois pour toutes, pour toujours, « à la vie, à la mort », comme disait l'un d'eux, sous peine de tricherie.

Le Père Screpel, que je citais tout à l'heure, avait un contremaître athée, grand militant communiste. C'était son chef. Il a accueilli le Père Screpel très correctement, mais plutôt froidement. Il l'a observé pendant six mois. Et, au bout de six mois, ce contremaître est venu le trouver et lui a dit : « Tu as pu observer que j'ai évité tout rapport personnel avec toi, je me suis borné aux relations de travail. Je voulais voir ce qu'il en était, parce qu'on commençait à entendre parler des prêtres-ouvriers. Eh bien! je t'ai observé, tu es vraiment un frère. Mais... jusqu'à quand? » A quoi le Père Screpel a répondu : « A la vie, à la mort. Je suis venu parce que je vous aime, c'est fini. » Hélas, quelques années après, les prêtres-ouvriers ont été rappelés. Le Père Screpel a dû aller trouver ce contremaître et lui dire : « Mon Église me rappelle. Je demande un congé. » Et le contremaître de lui dire : « Je te l'avais bien dit. »

— C'est terrible.

— Oui. Le Père Screpel raconta cela — c'était alors la crise des prêtres-ouvriers, en 1954 — au cardinal Feltin, qui s'est mis à pleurer.

En réalité, quand on dit « à la vie, à la mort », c'est un peu de l'utopie. En dehors même de cette crise-là, il y a des mobilités inévitables. Mais ce que voulaient signifier ces prêtres, c'est ceci : quand je suis avec eux, je n'ai aucun désir, aucun projet de me libérer de cette servitude ouvrière. Et le même témoin que je citais tout à l'heure, ce prêtre des Compteurs de Montrouge, qui ne voulait pas faire une communauté chrétienne, disait : « De mon expérience aux Compteurs de Montrouge, je garde la conviction vécue qu'il fallait tout perdre de ma culture, de ma mentalité, de mon comportement intérieur pour me laisser prendre par le travail et l'espérance de la classe ouvrière. » Ce mot espérance est très saisissant. Les ouvriers ont une espérance, et c'est ça qui anime tout, à commencer par leur lutte de classes. Au-delà de leur âpreté, il y a une très grande chose, leur espérance d'un monde meilleur. Là encore, il y a une part d'utopie. Mais je pense que c'est une grande vérité. Aujourd'hui, nous assistons à un réveil de la théologie de l'espérance, avec les ouvrages de Moltmann et d'autres. Mais je constate que, vingt ans plus tôt, les prêtres-ouvriers l'ont vécue. Ils sentaient bien que les espoirs ouvriers venaient embrayer sur l'espérance chrétienne, que, sous les espoirs terrestres, il y avait une sorte de réfraction de l'espérance du Christ. Cette espérance doit se planter dans les espoirs terrestres comme l'Église se plante dans le monde. Le témoignage des prêtres-ouvriers, c'était de donner une dimension christique aux espoirs terrestres.

— Il y a quand même un problème : je vous écoute parler de toutes les découvertes des prêtres-ouvriers; mais ceux-ci, avant de devenir ouvriers eux-mêmes, étaient déjà en contact

avec le milieu ouvrier, non? Ils étaient aumôniers jocistes, par exemple? Est-ce que je me trompe?

— Non.

— *Alors, pourquoi n'avaient-ils pas découvert plus tôt cette espérance du monde ouvrier?*

— Parce qu'ils n'avaient pas encore sauté la barrière cléricale. Maintenant, on comprend parce que l'Église, depuis le Concile, s'est ouverte; mais, alors, il y avait vraiment une frontière, et même bien plus, « un mur ». Il fallait sauter le mur, et pas seulement franchir une frontière... L'image est du cardinal Suhard. Elle est très significative. Je l'entendais avec beaucoup d'émotion dire : « Partout, nous nous heurtons à un mur, eh bien! il faut sauter le mur, ce n'est pas seulement une frontière à franchir. » Or, beaucoup de prêtres se contentaient de franchir la frontière. Mais ceux qui ont franchi le mur ont été payés de retour, je pense. Tenez, j'ai là une note du Père Depierre qui est postérieure de deux années; elle date de 1948; l'expérience avait donc duré quelque temps déjà. « Plus je vais, disait-il, plus je me persuade que l'Église va retrouver, comme dix fois dans son histoire missionnaire, un ressourcement profond dans le peuple. Le peuple ouvrier est un peuple en marche qui a une espérance formidable. Il a gardé inconsciemment de l'Église quelque chose qu'elle a pratiquement perdu : l'espérance. »

— *Je vous entends parler d'espoirs humains et d'espérance chrétienne. Bien. Mais, vous ne pensez pas qu'on passe un peu trop aisément des uns à l'autre, comme si c'était tout à fait la même chose?*

— Oui. Mais, dans le passé, il y avait une disjonction entre les uns et l'autre. Nous ne l'avons pas encore surmontée d'ailleurs. Vous me dites que ce n'est pas tout à fait la même chose. C'est vrai : il faut faire une distinction au plan analytique. Mais celui qui vit concrètement, surtout le peuple ouvrier, n'a pas à faire cette analyse. Lui imposer une analyse, c'est casser quelque chose en lui.

— *Vous pensez que cette liaison étroite, ce blocage, entre espoirs humains et espérance chrétienne, ne présente pas d'inconvénients?*

— Si. Il y a des inconvénients. Mais ce n'est pas un blocage, c'est une cohérence interne. Et c'est ce que nous sommes en train d'essayer de formuler en une théologie de l'Espérance.

— *Je note votre formule : « Nous sommes en train d'essayer. »*

— Eh! oui. Dans tout cela, nous explorons, nous avançons petit à petit; et, chaque fois, nous rencontrons des problèmes nouveaux. Tenez, un souvenir : à cette époque, j'allais souvent à Givors, dans la banlieue de Lyon. Une cité ouvrière très dure, où il y avait des prêtres-ouvriers et aussi une paroisse de la Mission de France. Il y avait des grèves, et un prêtre-ouvrier avait pris des positions très abruptes. Le patron d'une entreprise, sachant que j'étais là, m'a invité à passer la soirée chez lui. Il était bon chrétien, très traditionnel, mais n'y comprenait rien. Alors il m'a dit : « Venez m'expliquer. » J'ai prévenu les ouvriers, car je ne voulais pas agir en marge, je leur ai dit : « Je n'y vais pas comme médiateur — ce que font souvent les prêtres, et qui est parfois légitime — mais comme témoin de votre action. » J'y suis allé. J'ai été très bien reçu, nous avons eu une longue conversation. Après un moment, la maîtresse de maison, qui était une bonne chrétienne elle aussi, a éclaté. « Mais, enfin, m'a-t-elle demandé, avec quelque impatience et quelque souffrance, est-ce que nous sommes chez nous à l'Église? » Je lui ai répondu : « Madame, voilà un siècle que les ouvriers ne sont pas chez eux dans l'Église, laissez leur place pendant quelque temps. »

— *Et celle du patron aussi?*

— Oui! Mais ce que je voulais vous dire par cette anecdote, c'est que toutes ces naissances, ces novations provoquaient presque toujours des ruptures avec l'Église établie, installée. J'ai suivi bien des équipes de tout calibre,

et, presque toujours, elles avaient des difficultés, ou connaissaient des affrontements. Mais, en même temps, elles faisaient avancer les choses. Par exemple, les capucins de Nanterre, qui vivaient dans une baraque : leur animateur, le Père Beaugé, a été invité un peu plus tard à présenter un rapport sur les prêtres-ouvriers au chapitre général de son Ordre, qui se tenait à Rome. Et son rapport a été bien accueilli. Cela faisait progresser les choses, vous voyez.

Une autre expérience, assez sensationnelle, était celle du 13e arrondissement de Paris. Elle ne concernait pas seulement les prêtres-ouvriers et l'action à l'usine, mais quantité de gens à l'action dans le quartier. Toute la vie locale était irriguée par le dynamisme de ces chrétiens-là, qui se retrouvaient parfois à des réunions de réflexion qu'animait en particulier mon confrère le Père Robert, dont l'itinéraire est très significatif, et qui, aujourd'hui, le continue tout en étant à la retraite (ouvrière). Il faudrait écrire cette histoire-là. Écrire aussi l'histoire de mes confrères qui s'étaient engagés dans le monde rural, dans la Brie, et qui, pour être libres, avaient refusé d'être logés par le patron et s'étaient installés dans une roulotte.

— C'était une extraordinaire floraison d'expériences.

— Extraordinaire, c'est le mot. Les prêtres-ouvriers, à ce moment-là, n'avaient ni l'opportunité ni le loisir d'esprit de se livrer à une analyse globale de leur expérience. Mais, je me souviens que, en 1947, le Père Lebret, mon confrère d'*Économie et humanisme*, avait convoqué avec mon autre confrère, le Père Loew, une réunion de réflexion à la Tourette, près de Lyon. Il y avait là des gens très divers. Pas beaucoup de prêtres-ouvriers, malheureusement. Mais Depierre était là, et il a présenté un rapport qui disait notamment : « Il faut amener les gens à se trouver eux-mêmes, à se libérer, à refaire leur morale, leur culture, à trouver les modes vivants de leur culte... A mesure que les hommes redeviennent libres, ils se sentent des besoins humains et même économiques nouveaux... On retrouve ainsi la connexion entre la mission et les réformes de structures, et l'on doit constater que la révolution constructive fait partie de la Rédemption. » C'est une formule assez audacieuse, qui va exactement dans le sens que je disais tout à l'heure à propos de l'espérance, une formule qui exprime un prophétisme assez vigoureux. Depierre, d'ailleurs, voyait bien quel obstacle l'absence de vision complète du monde, chez les chrétiens, opposait à l'engagement missionnaire. Le Père Lebret aussi. Dans sa conclusion, il prônait une spiritualité valorisatrice de l'univers. Après le Concile, qui a restauré les valeurs terrestres, cela nous paraît un lieu commun, mais, en 1947... Et, si vous parlez de spiritualité valorisatrice de l'univers, vous aboutissez à ce que l'action à mener débouche sur des réalités structurales. Lebret ne cherchait pas à éviter cette issue. A un moment donné, il l'a dit : « Ce qu'en termes sacrés on appelle rédemption est en termes profanes révolution. »

— Lebret a dit cela?

— Lebret. Oui. Un autre participant avait souligné qu'il ne s'agissait plus de conquérir autrui mais de se sauver ensemble. Un autre encore avait souligné qu'il y avait des richesses dans l'incroyance moderne — il visait sans doute le marxisme — qui manquent à la plénitude du christianisme... Le Père Depierre avait eu une autre formule. Il disait qu'il fallait « entrer par en bas » dans le monde, en se dépouillant de tout ce qui fait notre monde à nous. Non pas l'Église s'ouvrant au monde, mais l'Église s'acceptant nue dans un monde pauvre, rejoignant la grande espérance — vous voyez, je retrouve le mot —, la grande espérance confuse du monde en angoisse et en recherche.

Toutes ces idées, ces recherches, ces jaillissements contribuaient donc à lier à l'idée missionnaire l'engagement dans les réformes de structures. Mais il y avait un autre enseignement de l'expérience des prêtres-ouvriers. Un enseignement théologique. Le Père Congar l'a tiré, dès mars 1946, dans un article de *La vie spirituelle*, à propos du *Journal d'un prêtre-ouvrier en Allemagne*, que venait de publier un jésuite, le Père Henri Perrin. Le Père Congar estime que, tout au long de ce journal, le Père Perrin manifeste la han-

tise de procurer à ses compagnons avec l'amitié, l'équilibre du corps et de l'âme, la joie, un don fraternel, un minimum de bonheur. Alors, observe le Père Congar, s'agit-il de charité chrétienne ou de philanthropie toute naturelle? Toujours ce dualisme du naturel et du surnaturel. Cette disjonction, nécessaire en analyse, doit être surmontée. Le surnaturel n'est pas un monde de même coupe que le monde naturel, supérieur à lui, et, donc, se construisant en rivalité avec lui. La sympathie active à l'homme et à l'œuvre humaine n'apparaît pas alors comme antérieure et juxtaposée à une authentique charité chrétienne. C'est comme serviteur des hommes que le Père Perrin se révèle prêtre, dans une sympathie réelle pour ce qui est l'épanouissement d'hommes qui représentent une valeur en soi; et non pas seulement quand il se livre à une expérience spécifiquement apostolique. Toute une conception de l'apostolat et du sacerdoce, dit le Père Congar, s'en trouve modifiée. Plus précisément, les fonctions ecclésiales, si essentielles soient-elles, ne mettent pas à l'écart de la participation aux misères et aux espérances quotidiennes des hommes. Et le Père Congar de conclure, il y a bientôt trente ans de cela : « Je suis, pour ma part, convaincu que le livre du Père Perrin prend place dans un mouvement beaucoup plus large, où se marque l'un des traits de l'époque présente et qui correspond à un changement considérable dans les valeurs animatrices de la spiritualité pratique des hommes engagés dans le monde. »

Évidemment, cela impliquait une articulation nouvelle des fonctions sacerdotales : le prêtre ne se définit plus aucunement, ni même premièrement, comme l'homme du sacré. Traditionnellement, on définissait le prêtre par trois fonctions : ministère de la parole, consécrateur des sacrements et responsable d'une communauté. Or, ce que l'expérience du Père Perrin et des prêtres-ouvriers montrait, c'est que chacune de ces fonctions a valeur sacerdotale par elle-même. Il suffit d'une de ces fonctions pour être totalement prêtre. Être témoin *autorisé* de la Parole — je souligne autorisé —, c'est déjà une plénitude sacerdotale. Le prêtre immergé dans le monde ouvrier, même

s'il ne donne aucun sacrement, est déjà totalement prêtre.

Il y a eu un petit incident significatif. Les prêtres-ouvriers, je ne sais plus lesquels, étaient réunis pour une récollection. C'était un évêque qui animait cette retraite. Il l'avait bâtie sur le thème : Vous, prêtres, vous vous sanctifiez par la distribution des sacrements. Au bout de deux jours, l'un des prêtres (ils étaient tous très gênés, parce que la plupart ne donnaient pas de sacrements) est allé trouver l'évêque, et lui a dit : « Pour ma part, depuis que je suis prêtre-ouvrier, je n'ai pas donné une seule fois un sacrement. » Le pauvre évêque a été déconcerté.

Plusieurs fois, des prêtres-ouvriers ont évité de donner des sacrements dans leur milieu de vie, soit le milieu d'habitat, soit le milieu de l'usine. J'ai reçu une fois la visite d'un prêtre-ouvrier de chez Renault. Il y avait eu un accident mortel. Tous les camarades étaient bouleversés. Aucun n'était croyant, ni ne mettait les pieds à l'église, mais, très émus, ils sont allés trouver le prêtre-ouvrier, et lui ont dit : « On veut que ce soit toi qui fasses le service funèbre, et non pas le curé de la paroisse qu'on ne connaît pas et qu'on n'a jamais vu. » Il était très gêné parce qu'il avait pour coutume de ne pas donner de sacrement. Parce qu'il ne voulait pas cléricaliser sa présence. S'il s'était mis à donner des sacrements, il aurait donné, un jour un baptême, le lendemain un mariage, le troisième une sépulture...

— Il serait devenu l'aumônier de l'usine...

— Exactement. Et parce qu'il était aimé, il aurait coagulé ce qui restait de valeur chrétienne chez ces ouvriers qui n'allaient jamais à l'église mais qui auraient été très heureux d'avoir une petite Église à eux...

— Qu'est-ce qu'il a décidé, en fin de compte, pour les obsèques?

— Il les a célébrées. C'était un cas tellement exceptionnel qu'il n'y avait aucun danger de cléricaliser.

Voilà. Je voulais souligner que, dans certains cas, l'Église

n'est pas obligée de se déplacer avec son appareil sacramentel. Elle est réellement présente par un prêtre qui soit totalement prêtre. Bien entendu, il ne faut pas généraliser. J'ai bien précisé : « Dans certains cas. »

— Oui, mais il y a aussi des cas où les prêtres-ouvriers, non seulement ne donnent pas les sacrements, non seulement ne sont pas responsables d'une communauté, mais ne disent même pas qu'ils sont prêtres; c'est-à-dire que sur le plan de la parole également...

— C'est un problème délicat; l'autre jour encore, on me le posait. Est-ce que le prêtre-ouvrier doit se faire connaître comme tel? Je crois que cela dépend totalement des situations. Si un prêtre-ouvrier arrive dans un milieu de travail et se déclare prêtre, il y a tout de suite, même chez les non-croyants une espèce de respect abusif, il est classé comme notable. Donc, je comprends qu'il hésite à se déclarer comme prêtre.

— Oui, mais s'il n'exerce pas le ministère de la parole...

— Il ne s'agit pas de parler, mais d'exister. En quelque sorte, l'Église se présente alors toute nue, sans aucun appareil. Bien sûr, c'est un cas extrême que je ne propose pas de généraliser. Mais, il faut admettre que l'opération aille jusque-là.

— Admettons. Mais si l'expérience bouleversait dès l'origine tant de notions acquises, vous n'avez pas été surpris de rencontrer des résistances?

— Oh! non. A ce moment-là, on employait assez souvent le mot rupture. On disait que la mission entraîne des ruptures. Alors, elle posait des problèmes à une époque où la moindre liberté faisait figure d'extravagance, et où les moindres franchises liturgiques supposaient des autorisations compliquées. D'un autre côté, bien sûr, la nouveauté séduisait l'opinion publique. Mais, enfin, dès 1946, le cardinal Suhard avait jugé nécessaire d'envoyer à Rome quelques responsables de la Mission de France et de la Mission de Paris, pour lutter contre la suspicion qui

commençait à se manifester. Alors, ils ont fait quelques visites au Vatican pour expliquer ce qu'ils faisaient. Et ils furent bien reçus par tout le monde, y compris par le pape Pie XII.

— Mais alors, la suspicion?

— Vous savez, on est souvent bien reçu à la Curie romaine. Mais les habitués n'en tirent pas de conclusion prématurée. Eux n'étaient pas habitués. Ils sont donc revenus très contents. D'autant plus contents qu'ils avaient été inquiets. Par hasard, je me suis trouvé au repas au cours duquel ils rendaient compte de leurs visites au cardinal Suhard. Et, je vois encore, à la fin du repas, le cardinal un peu tremblant, la tasse de café à la main, qui leur disait : « Ne vous y fiez pas trop! »

— Le cardinal parlait ainsi du Vatican? C'est un peu gros, non?

— Il ne parlait pas ainsi du Vatican en général, mais de certains personnages qui les avaient reçus. Le pape lui-même, d'ailleurs, ne leur avait pas caché les appréhensions que provoquait leur expérience, il leur avait recommandé la prudence, au nom du danger communiste. Le cardinal était aussi conscient de ce danger, mais il disait en même temps : « Je ne dors pas de la nuit quand je pense à la misère et à la détresse de la masse des ouvriers. » La suspicion n'a pas cessé. Elle se manifestait surtout par l'impossibilité d'obtenir des dispenses régulières pour célébrer la messe le soir, employer la langue française dans la liturgie, etc. Peu à peu les signes de cette suspicion se sont multipliés. Des gens de Rome venaient en France, en principe pour d'autres raisons, en fait pour voir ce qui se passait. Des amis du Vatican nous adressaient des lettres qui constituaient des avertissements officieux. Jusqu'au jour où, en 1954, est arrivé le coup de massue. Mais, cela, c'est bien connu.

— Comment vous avez appris, vous, les décisions du Vatican qui suspendaient l'expérience...?

— Par la presse, tout simplement. Quelque temps après, les prêtres-ouvriers de la Mission de Paris se sont réunis dans un bistrot de banlieue. C'était une réunion privée dont personne n'avait été informé. Je ne sais plus qui m'en a averti. En hâte, dans la nuit, je leur ai écrit une lettre et suis allé leur porter sur place, confiant ma lettre à la servante. Mais il était trop tard, au cours d'une séance dramatique, la majorité avait refusé les décisions romaines.

— *Et votre lettre?*

— Ma lettre, très affectueuse, leur demandait d'accepter quand même l'intervention autoritaire de Rome.

— *De ne pas partir?*

— Ah! non.

— *De ne pas quitter l'Église?*

— En fait, ce qu'ils disaient, c'était : « Nous ne voulons pas choisir entre notre fidélité à la classe ouvrière et notre fidélité à l'Église. »

— *On a quand même lu votre lettre au cours de cette réunion?*

— Oui, et quelques-uns, après coup, m'ont fait comprendre qu'ils jugeaient mon intervention intempestive mais ils ressentaient ma solidarité fraternelle. Cette solidarité allait être bientôt, d'ailleurs, rendue manifeste, et je fus entraîné dans la bourrasque. Mon supérieur général, le Père Suarez, est arrivé à Paris et a convoqué d'urgence les notables dominicains, les théologiens, les responsables des études, et quelques-uns des prêtres-ouvriers. Réunion à l'improviste au couvent de la rue Saint-Honoré. L'atmosphère était dramatique. Pour nous, plusieurs problèmes se mêlaient : celui des prêtres-ouvriers mais aussi celui des maisons d'éditions, celui de notre théologie elle-même; et le Saulchoir aussi, qui était surveillé depuis 1942. Le Père Suarez, très calme, a été bref. « Nous sommes menacés d'une intervention étrangère dans l'Ordre, nous a-t-il dit en substance. On nous mettrait sous surveillance et on modifierait nos constitutions. » Un supérieur étranger à l'Ordre aurait été nommé.

— *C'était possible?*

— Oui. Après coup, je me demande s'il n'a pas un peu dramatisé. Toujours est-il qu'il a poursuivi : « Notre liberté institutionnelle est en cause. Je ne viens pas vous imposer une solution. Mais, je vous demande, pour le bien de l'Ordre, de donner votre démission publiquement. » Les supérieurs devaient démissionner, les responsables intellectuels également, les théologiens et le responsable de la maison d'éditions, qui était le Père Boisselot, aux Éditions du Cerf. Le Père Avril, qui était provincial, s'est levé et a dit : « Mon Père, je proteste contre l'ensemble des calomnies dont nous sommes l'objet. » Puis, il a ajouté : « J'accepte entièrement votre proposition. » Il s'est prosterné, selon la coutume monastique, en signe d'obéissance. Et, en se relevant, il a dit : « Mon Père, j'ai fait vœux aux constitutions, si on les change, ma profession est invalide. » Et le Père général a répondu d'un seul mot : « Oui, mon Père. »

— *C'était un moment d'intense émotion?*

— C'est le plus bel exemple de communauté fraternelle que j'ai trouvé dans l'Ordre. Pensez donc : avant de quitter Rome, le Père Suarez avait vu le pape et celui-ci lui avait proposé de lui conférer une autorité spéciale pour qu'il ait tout pouvoir. « Très Saint-Père, lui avait-il répondu, je n'ai pas besoin de tous les pouvoirs. J'ai été nommé par mes frères. Cela suffit. » Quelque chose de magnifique! Très espagnol!

— *Magnifique... Il a quand même été sévère avec vous, ses frères!*

— Il voulait apaiser Rome. L'un a été envoyé à Nancy, moi à Rouen, et le Père Congar en Angleterre, dans des conditions intolérables. Moi, à Rouen, je n'avais pas trop à me plaindre. A la fin de la réunion, j'étais allé voir le Père général pour lui dire : « Bien, je vais renoncer à tout mon apostolat à Paris mais il y a quand même une partie de cet apostolat qui me paraît importante. Pourrai-je revenir à Paris de temps en temps? » Il m'a répondu : « Revenez

quand vous voulez. » C'était un homme — j'ose employer le mot — désinvolte à l'égard des procédures romaines. Il faisait ce qui lui semblait nécessaire pour sauver l'Ordre, mais il ménageait les réalités profondes.

— *Si l'on vous sanctionnait, c'est que l'on savait que vous aviez partie liée avec les prêtres-ouvriers? Rome était bien informée.*

— Oh! Tout le monde savait que je faisais la « théologie » de l'apostolat des prêtres-ouvriers. Au début de 1954, alors que la procédure d'élimination se préparait, j'avais rédigé une note sur leur sacerdoce. En toute innocence. Je l'avais envoyée à une vingtaine de théologiens pour leur demander leur avis. Il fut favorable en général. Mais cette lettre a été jointe au dossier constitué contre moi.

— *Que disiez-vous dans ce texte?*

— Ce que j'énonçais tout à l'heure. A savoir que le prêtre au travail, comme témoin qualifié de la Parole de Dieu, était totalement prêtre sans qu'il ait besoin de faire autre chose. Rien d'extraordinaire. Cette note a été publiée depuis sans incident. Mais, à l'époque, à Rome, on a dit que j'inventais une nouvelle théologie du sacerdoce. Alors que j'avais écrit des banalités...

— *Les sanctions romaines ont quand même suscité des protestations?*

— Beaucoup. Un jour j'ai été convoqué par le Professeur Le Bras, qui n'était pas seulement un universitaire de grande classe, mais aussi était chargé par le gouvernement de la direction des affaires ecclésiastiques. Il occupait ainsi une fonction d'autorité; il connaissait parfaitement les procédés romains et tout ce qui concernait les relations entre l'Église et l'État. Il me convoqua donc, et me fit lire une lettre qu'il s'apprêtait à adresser, ès qualité, à Rome. Il y faisait un ferme éloge des dominicains, grands témoins de la foi en même temps que de la haute culture, ajoutant que la procédure utilisée à leur endroit était choquante. Comme je le remerciais de pareille démarche,

il me remit la lettre pour que je la mette moi-même à la poste. « Ainsi, dit-il, vous serez sûr qu'elle a été expédiée. »

En ce même temps, sous la suggestion de François Perroux, un de nos grands amis, un groupe d'universitaires avait rendue publique une déclaration témoignant, non sans éclat, de leur estime humaine et chrétienne, face à de méchantes suspicions et condamnations. Dans la revue *Esprit*, Albert Béguin publia un article perspicace et chaleureux, « Les prêtres-ouvriers et l'espérance des pauvres », avec trois notes complémentaires, de J.-M. Domenach, A. Lhotellier et F. Perroux : « Nos frères dominicains. » Dans *Le Figaro*, Mauriac, qui n'était pas sans amicale contestation avec nous, publia un article vengeur à sa manière. P. H. Simon répliqua vertement à Claudel, qui, en grand bourgeois, avait tenu des propos acerbes sur les prêtres-ouvriers. Et ainsi de suite. Je ne puis penser à tout cela sans émotion. Ce qui me frappe, c'est que, en touchant à la fois aux prêtres-ouvriers et aux théologiens, Rome montrait, sans le vouloir, que ces théologiens ne spéculaient pas en l'air, mais cherchaient l'intelligence des situations concrètes de l'Évangile. Ce dont d'éminents laïcs, dans leur estime, avaient un profond sentiment.

Malgré ces protestations, mes ennuis n'étaient pas terminés. Quelque temps après, est arrivée une lettre de notre nouveau supérieur général, le Père Browne (le Père Suarez s'était tué en voiture), m'accusant d'avoir mené les prêtres-ouvriers à l'apostasie et perverti le sacerdoce. Alors le Père Augros, supérieur de la Mission de France, écrivit une longue lettre : « Je proteste, car si je suis resté fidèle à mon sacerdoce et si beaucoup de ceux qui m'entourent sont restés fidèles, eux aussi, c'est en particulier grâce au Père Chenu. » Cette lettre fut transmise à Rome; on ne lui donna jamais réponse.

— *Comment? Le supérieur général de votre Ordre...*

— Il était très gentil avec moi... Mais il ne représentait qu'une expression candide de la Curie romaine, et ne concevait qu'une théologie de basse scolastique étrangère à la réalité humaine et chrétienne du monde.

— *En réalité, l'affaire des prêtres-ouvriers ne s'est pas tout à fait terminée en 1954.*

— Comme vous le savez, trois cardinaux français, Liénart, Feltin et Gerlier, s'étaient rendus à Rome, et avaient fini par obtenir du pape — qui, malgré les fonctionnaires, était sensible au drame du monde — qu'une petite porte reste entrouverte : les prêtres pouvaient travailler manuellement dans des conditions très limitées, en particulier sans aller en grande usine. Ainsi quelques-uns continuaient cahin-caha, dans des conditions misérables pour eux et pour leurs camarades. Jusqu'en 1959. Arriva alors une lettre du cardinal Pizzardo, un des hommes du régime, qui demandait la suppression radicale. Lorsque la presse publia le document, je participais à une journée d'études de l'A.C.O. : tous ces braves chrétiens étaient effondrés; moi-même ne savais plus que dire. Ce scandale du petit peuple m'est resté sur le cœur, plus encore que celui des intellectuels. Ce pauvre Pizzardo était borné tant sur les réalités évangéliques que sur la théologie qu'elles impliquaient.

Ce ne sera que quelques années après, sous le choc du Concile, que la situation changera. Le cardinal Liénart avait fait venir à la haute assemblée quelques prêtres de la Mission de France et plusieurs prêtres-ouvriers, qui jouèrent alors le rôle d'experts qualifiés et consultés. Ce n'était d'ailleurs plus déjà un problème français; plusieurs prélats d'autres nations portaient un vif intérêt à l'expérience. Je me souviens d'une conversation que j'eus alors avec un Indien et un Japonais. Le climat était très favorable. Le cardinal Liénart, qui avait toujours soutenu, avec beaucoup de discrétion, mais aussi avec une ténacité inouïe, la cause des prêtres-ouvriers, jugea le moment venu de donner une solution positive; après avoir pris l'avis des évêques français, presque unanimes, il alla voir Paul VI, qui, à l'époque où il s'appelait Montini, à Milan, avait manifesté sa sympathie aux prêtres-ouvriers, sans toutefois dissimuler quelque inquiétude. Et tout fut débloqué.

Au-delà de la solution institutionnelle, dont vous connaissez les suites, c'était en vérité la théologie du sacerdoce qui se renouvelait, comme il apparut dans le décret alors voté. Ce qui le définit tout premièrement, c'est, dans la continuité de la mission apostolique, le témoignage de la Parole de Dieu. Le schéma préconciliaire avait, lui, disposé les éléments constitutifs du sacerdoce selon cet ordre régulateur : donner les sacrements — le prêtre « homme du sacré » —, enseigner la foi, gouverner la communauté. Ce schéma fut inversé, malgré l'opposition d'une certaine théologie classique : fut placé en première fonction le témoignage de l'Évangile, à partir duquel et dans lequel s'articule et se développe l'économie sacramentelle et culturelle, à commencer par l'Eucharistie mystère en acte. Ainsi rétablissait-on un équilibre compromis depuis plusieurs siècles. Nous n'avons pas fini d'en développer les conséquences, tant pour la crise du sacerdoce que pour la construction du Peuple de Dieu.

Vous connaissez la suite des événements.

8

Les marxistes et les autres

JACQUES DUQUESNE. — *Nous avons surtout parlé jusqu'à présent des problèmes internes de l'Église. En montrant, bien sûr, comment ils étaient liés aux événements du monde. Mais enfin, il s'agissait de l'intérieur. Or vous êtes connu tout autant, surtout peut-être, comme l'homme du dialogue avec l'extérieur. J'aimerais bien que vous m'en parliez.*

PÈRE CHENU. — C'est une longue histoire. Je commence par une anecdote. Elle se situe au beau milieu de la guerre froide. Depuis 1950 se développait une campagne parfaitement orchestrée par les Soviets et leurs alliés pour faire signer l'appel de Stockholm. C'était donc une campagne de paix. Or le mot paix était suspect aux chrétiens, ceux qui le prononçaient l'étaient également : quelqu'un qui parle de paix en pleine guerre est suspect. J'ai reçu alors la visite de Joliot-Curie, le savant atomiste, qui était communiste. Sa visite, bien sûr, faisait partie de la climatisation. « Je serais désireux que le pape soit informé de nos intentions dans cette campagne de paix, m'a-t-il dit. Non pas pour lui demander une adhésion publique, mais pour qu'il y soit sympathique à cette entreprise. Alors, je vais lui écrire. Mais je ne sais pas comment écrire au pape. Peut-être, consentiriez-vous à me faire la rédaction de cette lettre? » Je lui répondis que je n'avais jamais écrit au pape; tout ce

que je savais, c'est qu'il fallait inclure cette lettre dans une autre, envoyée au secrétaire d'État, qui, ensuite, la transmettait. J'ai donc écrit les deux lettres. Joliot-Curie est venu les prendre la semaine suivante, et il les a signées. Moi, je n'y croyais pas tellement : « Vous savez, lui ai-je dit, le pape reçoit tellement d'appels, surtout en matière politique, il ne faudra pas vous froisser s'il ne vous répond pas. » Deux mois plus tard, à ma surprise, il y avait une réponse. Une lettre très accueillante, très sensible, très finement rédigée, qui se terminait quand même par une petite pointe : « Nous sommes très heureux de cette campagne de paix, nous vous demandons simplement de donner l'exemple. »

— *Bien joué. Mais vous aviez raison d'être surpris. Il n'était pas si fréquent que le Vatican de Pie XII réponde aux appels des militants communistes.*

— Celui-là était un grand savant. La Curie met un point d'honneur à répondre dignement aux savants. Elle manifeste toujours une estime très significative pour la science.

— *Pourquoi Joliot-Curie était-il venu vous voir, vous?*

— Parce qu'il savait que j'avais signé l'appel de Stockholm et que je participais au Mouvement de la Paix.

— *Il faut vous expliquer là-dessus. D'ailleurs, j'imagine que si vous avez commencé par me raconter cette histoire, c'est parce que vous vouliez vous expliquer.*

— Allons-y. Je me disais : « Cet appel de Stockholm est certainement une manœuvre politique. Mais, en même temps, il contient une part de sincérité. Jamais un acte n'est simple. » J'étais d'autant plus porté à répondre positivement que le mot *paix* m'était, et m'est toujours, très sensible. Je comprenais que d'autres n'aient pas fait la même analyse; mais c'était la mienne. Je me souviens très bien que le président du Mouvement de la Paix, Yves Farges, qui n'était pas communiste, me disait : « Mon Père, je serais heureux de vous voir très actif dans notre mouvement, car je ne souhaite pas qu'il devienne

une courroie de transmission du parti communiste. » Il ne faisait pas cela contre le Parti; seulement pour préserver l'autonomie du mouvement.

Mais je ne vous ai pas raconté cette histoire pour justifier quelque appartenance au Mouvement de la Paix. Je vous l'ai racontée parce que je la crois doublement significative. Tout d'abord, c'était une expérience de dialogue sans prosélytisme : prenant l'initiative, le non-chrétien interpellait l'Église pour entrer en dialogue avec elle. Deuxième trait significatif : ce dialogue était fort ambigu. Certes en toute opération humaine, il y a quelque ambiguïté; ici elle était notoire, et appelait un discernement rigoureux, déjà difficile pour les individus, plus délicat encore entre institutions. J'admirai alors le discernement politique et religieux du Vatican, malgré quelque discours public tenu par ailleurs.

Dans la même conjoncture, un peu plus tard, un de mes confrères, prêtre-ouvrier, voulant participer à une grande manifestation du Mouvement de la Paix, qui n'était pas sans tapage, à Vienne en Autriche, avait demandé l'autorisation au cardinal Liénart; il avait reçu cette réponse : « Je ne vous le défends pas, mais je ne puis vous le permettre. » Évidemment, une permission publique — en ce temps — aurait trop engagé l'institution.

— *Mais l'Église, en général, appréciait peu ces campagnes?...*

— Vous voulez dire : très mal. Par un anticommunisme, alors généralisé, la plupart des hommes d'Église ne voyaient pas les valeurs évangéliques incluses dans ce courant en faveur de la paix. Quelques-uns cependant voulaient les ménager, tel le chanoine Lalande, l'ancien secrétaire du cardinal Suhard, qui développa le mouvement *Pax Christi* (toujours en action aujourd'hui), non pas pour opposer un contre-mouvement à une campagne ambiguë, comme certains le voulaient, mais pour fournir aux chrétiens les moyens de s'informer, de se sensibiliser, de mesurer la dimension politique de l'Évangile, et de travailler ainsi pour la paix, y compris dans ledit Mouvement de la Paix. Une

fois de plus, c'était écarter la concurrence, et assurer une présence, dans la perspective d'un dialogue. De fait, malgré la réserve de beaucoup, inspirée par des positions politiques, le dialogue se poursuivit efficacement et publiquement. Ainsi, à l'une des grandes assemblées du Mouvement, ce fut un de mes confrères qui, dans les résolutions finales, donna le ton.

Mauriac publia, en ces circonstances, un article intitulé : Les deux paix : « Il y a la paix des anges (nous étions au temps de Noël), à laquelle j'adhère, et la paix des hommes, pourrie par la politique. » A quoi je répliquai : La paix des anges, ça ne me regarde pas; ce que je veux faire, c'est la paix des hommes chez qui le Messie est venu. Le dualisme est inacceptable; on ne peut vider le mot paix de son contenu politique.

Tel était le climat dans lequel s'est déroulée l'intervention de Joliot-Curie. J'en tire une troisième leçon : quand les mentalités sont ainsi dressées l'une contre l'autre, on ne peut amorcer le dialogue que dans un engagement concret, non par des controverses idéologiques; ce qui n'est pas habileté psychologique, mais vérité objective des situations. Comme vous le savez, cette distinction entre les engagements concrets ou les mouvements historiques et les idéologies a été excellemment formulée par Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in terris;* certains ont voulu la passer sous silence; elle reste, aujourd'hui plus que jamais, lucide et régulatrice. Ces trois leçons m'ont assez bien préparé, je crois, à ce qui est arrivé par la suite.

— *La suite?*

— Après le Concile, et dans la coulée de son inspiration, fut créé un Secrétariat pour les relations avec les non-croyants. On me fit en haut lieu la confiance et l'honneur de m'appeler à y participer comme expert. Ce qui ne manquait pas de rencontrer en moi des connivences, à peine conscientes alors, mais très engageantes. En outre, c'était me qualifier vis-à-vis des incroyants avec qui j'entrerais en conversation, puisque j'étais agréé par un organisme officiel, et non un marginal sans crédit. Nos partenaires

se défient des marginaux, dont le dialogue n'est pas pris au sérieux, comme je l'ai parfois observé.

La position psychologique, institutionnelle, doctrinale du Secrétariat devra être, et fut de fait, définie très fermement : aucunement une entreprise de prosélytisme, de récupération, par une apologétique renouvelée, dans une Église conquérante. Ainsi le déclarent expressément le statut et les directives de Rome. Plus précisément encore les secrétariats régionaux, dans la décentralisation très significative de cet organisme, à l'encontre des coutumes romaines. Il s'agit — le mot prend tout son sens — d'un dialogue, à part entière, dans lequel la vérité de l'un demeure ouverte à la vérité de l'autre. D'ailleurs, en France, à la différence d'autres pays, sous l'impulsion du Père Jean-François Six, l'animateur du secrétariat local, il n'est pas question de former un nouveau « mouvement », institué, juxtaposé aux autres, avec son programme et ses organisations : c'est un simple secrétariat d'information, de réflexion, au service des divers groupes par ailleurs existants.

C'est là, je pense, une formule décisive, en parfaite illustration d'une Église qui, dans le monde, prend les hommes, tels qu'ils sont, pour des partenaires à part entière. De cela, et de la portée de cette position, j'ai fait la plus lucide expérience, au-delà des heureux effets personnels.

— *Mais, en appelant non-croyants ceux qui n'ont pas la foi, on les définit encore par rapport aux croyants, et en outre on les définit négativement.*

— Vous avez parfaitement raison. D'autant plus que ces gens sont en vérité animés par une « croyance » en l'homme, au-delà des analyses rationnelles, insuffisantes à rendre compte de son destin et de ses espérances. Tels sont, par exemple, dans les pays anglo-saxons où ils sont assez répandus, les « humanistes », comme ils s'appellent, sans aucune référence à la divinité, mais non sans quelque connivence implicite avec l'espérance chrétienne.

Le mot « non-croyant » ne va pas sans une connotation désobligeante. Je le ressens dans les rencontres régulières auxquelles me fait participer, avec une confiance chaleureuse, un groupe d'agnostiques, chez qui la hantise du destin de l'homme et du monde ne se fixe ni sur une confession de foi ni sur une pratique, mais témoigne d'une exigeante profondeur spirituelle. Aussi bien, dans ces conversations, ce n'est pas moi qui mène ou qui enseigne; je ne suis qu'un partenaire dans une communauté; ce qui situe mes interventions dans un « dialogue ».

— *Pourquoi ces incroyants souhaitent-ils qu'un prêtre comme vous participe à leurs réunions?*

— Ce souhait, tout spontané, est inclus dans la vérité de leur recherche, j'allais dire de leur inquiétude, cet élément co-essentiel de la foi, selon le vocable même de saint Thomas, au sens de questionnement insatisfait des quiétudes de l'esprit. Ce qui aboutit à une autocritique de la foi, installée à tort dans ses certitudes, trop souvent engluée dans des comportements mentaux entièrement déphasés. Ainsi, à l'un d'eux qui ramenait en mémoire ses vieilles leçons de catéchisme, je répliquai vivement : « Si c'est là votre Dieu, vous avez raison de le récuser, et je suis athée avec vous. »

— *Ne tardons pas à parler des marxistes. On vous attendra certainement à ce que vous allez dire là-dessus, sur ce dialogue avec les marxistes de tout acabit, dont on dit que vous avez la spécialité.*

— La spécialité? Certes non. Mais allons-y. Un épisode encore. Le Concile ayant marqué la volonté de dialogue de l'Église, quatre rédacteurs de *La Nouvelle Critique*, la revue doctrinale du Parti, ont invité à des rencontres régulières, quatre théologiens, dont j'étais avec le Père Congar. Nous nous réunissions de temps en temps, tous les deux ou trois mois, pour passer un après-midi. Ils nous disaient : « L'Église est en train de faire son autocritique; qu'est-ce que cela veut dire au juste? Nous ne sommes pas capables de bien lire ces textes un peu abstrus. Pourriez-vous nous les expliquer? » Et, nous, nous exprimions nos réactions en face de ces textes et de leurs questions. Plusieurs de

ces débats ont abouti à des articles dans *La Nouvelle Critique.*

Autre épisode. En 1967, le cardinal Lercaro, alors archevêque de Bologne, a voulu informer ses diocésains des enseignements et directives du Concile. Il avait organisé une série de conférences, et m'avait invité à prononcer l'une d'entre elles sur le dialogue avec les non-croyants en général, et les marxistes en particulier. Vous savez que Bologne est une ville marxiste à municipalité communiste. Ce n'est pas sans émotion que je pris la parole, dans une salle magnifique du xv[e] siècle, devant les dignitaires de la ville. Le lendemain, un étudiant chrétien m'a rapporté ce propos d'un de ses camarades communistes : « Après la conférence de Chenu, je n'irai pas à la messe, mais ma vision du monde est changée. » Je ne désirais pas autre chose.

En France, mes dialogues les plus fréquents se tenaient avec Roger Garaudy. C'était normal : très sensible à l'évolution de l'Église au Concile, il avait publié, dès avant la fin des sessions, un livre fameux, intitulé *De l'anathème au dialogue*, qui traduit à point le climat qui régnait alors. Il a participé ensuite à diverses réunions au sommet entre intellectuels marxistes et théologiens catholiques, à Salzbourg, Munich, sur l'invitation des chrétiens, puis à Prague, sur l'invitation des marxistes et en terre marxiste. La dernière fois, en 1968, c'était au cours du printemps de Prague, dont on sait le destin. Tout fut interrompu. Je continuai pourtant mon dialogue avec les marxistes « orthodoxes ». J'avoue être un peu choqué et peiné par leur dogmatisme, lors même qu'ils m'invitent et me reçoivent cordialement.

— *Tous ces épisodes sont bien intéressants, mais je me demande où vous voulez en venir en me les racontant.*

— Ils m'ont permis d'observer et de mettre en œuvre les lois du dialogue. J'en ai fait une théologie interne. Encore un souvenir : au cours du Concile, l'évêque de Bruges, Monseigneur de Smedt avait fait un exposé sur ces lois du dialogue; c'était alors très saisissant, — maintenant, c'est moins neuf. Et je compare le contenu de cet exposé à mon expérience, pour y discerner trois étapes.

Premièrement, l'étape du sourire : j'aborde mon partenaire avec bonne volonté. Le mot sourire est un peu faible pour traduire une disposition en profondeur reconnaissant la nécessité objective de connaître l'autre. Il ne s'agit pas de complaisance, d'une espèce de libéralisme, d'amabilité : chacun doit être vraiment lui-même. « Il n'y a de dialogue possible qu'entre des gens qui sont ce qu'ils sont et qui en parlent vrai. » Le mot est de Camus. Et Paul Ricœur dit : « Pour dialoguer avec autrui, il faut être soi. »

Deuxième étape : à mesure que se développe le dialogue, j'obtiens une intelligence des raisons de l'autre. Je ne cherche pas immédiatement les arguments à lui opposer, j'essaie d'entrer dans ses raisons. S'il s'agit d'un incroyant, cela m'amène à le considérer non pas simplement comme un homme qui n'a pas la foi, mais comme quelqu'un qui a une profondeur digne de respect et d'estime.

Enfin, dans la troisième étape, connaissant l'autre et ses raisons, je me mets en question moi-même. C'est une opération très délicate, que beaucoup refusent inconsciemment, et quelques-uns consciemment. Il est très difficile d'aller jusque-là; mais sans cela il n'y a pas vraiment dialogue. Le croyant échappe difficilement à une certaine sécurité qui empêche cette mise en question. Il est cependant essentiel à la foi et selon sa nature, de s'interroger sur elle-même. Parce qu'elle n'est jamais adéquate au mystère; et, devant le « Dieu inconnu » — ce qui est une expression chrétienne —, elle doit se poser des questions. Et mon partenaire m'y amène...

— *Mais, il est nécessaire qu'il se mette en question lui aussi.*

— Certes. Rien n'est pire que le dogmatisme. Vous connaissez peut-être cet apologue significatif qui me revient en mémoire. C'est l'histoire d'un démon qui a fait une tournée d'inspection dans le monde et qui revient faire son rapport à son chef, Satan. « Tu sais, lui dit-il, les

hommes finissent par trouver la vérité. » Et Satan lui répond : « Ne t'inquiète pas, je vais tourner leur vérité en dogme. » Comprenez-moi bien : je ne veux pas refuser l'opération dogme. Elle fait partie de L'intellectualité de l'Église, et, d'une certaine manière, se produit en toute société. Mais il faut en mesurer les risques, et situer le dogme à sa place, dans l'économie de la foi.

Voilà ce que je voulais dire en parlant des lois du dialogue. On voit alors que celui-ci n'est pas une manière d'exercer un apostolat; il n'est pas fait pour « convertir », mais pour alimenter la solidarité des hommes en quête de vérité dans la communication personnelle et sociale : l'humaniste chrétien et l'humaniste athée s'enrichissent mutuellement en partant de positions de prime abord opposées.

C'est dans cette ligne que s'est exprimé Paul VI, avec une grande lucidité et une grande vigueur, à la fin du Concile. Je l'entends encore : « l'humanisme laïque... est apparu dans sa terrible dimension et a, en un certain sens, défié le Concile. La religion du Dieu qui s'est fait homme s'est rencontrée avec la religion (car c'en est une) de l'homme qui se fait Dieu. Qu'est-il arrivé? Un choc, une lutte, un anathème? Cela pouvait arriver; mais cela n'a pas eu lieu... La découverte des besoins humains... a absorbé l'attention de notre Synode... Nous aussi, nous plus que quiconque, nous avons le culte de l'homme. »

Si l'on fait le bilan de ces dernières années, de ce point de vue, il me paraît que tant dans la vérité des rapports humains que dans les implications politiques, au grand sens, au sens généreux du mot, le comportement de dialogue a déjà sensiblement transformé le climat de l'Église qui est maintenant une Église *dans* le monde.

Si, de ces expériences, je tire leçon, non seulement psychologique, mais théologique, je crois pouvoir dire que le terrain du dialogue, le lieu de rencontre et de communication, n'est pas la discussion théorique et doctrinale mais l'engagement dans la vie sociale et culturelle. Non pour des raisons tactiques, ni de commodité, mais parce que l'engagement concret, la *praxis*, est un lieu de vérité humaine.

La praxis doit être traitée pour elle-même en faisant abstraction des idéologies. C'est la grande distinction introduite par Jean XXIII, dans *Pacem in terris*, entre les idéologies et le mouvement de l'histoire : « Quelles que soient les idéologies, dit-il, le mouvement de l'histoire porte les signes des temps comme prédisposition à l'Évangile. »

Deuxième leçon : prendre au sérieux l'athéisme. Ne pas en rester, à son endroit, sur une image ancienne, celle des chrétiens du XIXe ou du XVIIIe siècle, pour qui l'athée était un « mécréant » et se confondait avec le libertin. Prendre au sérieux l'athéisme, cela signifie qu'on apporte à l'athée un témoignage, témoignage qui est une vérité entre deux hommes qui s'estiment l'un l'autre.

— C'est très bien le témoignage. Mais ne pensez-vous pas que beaucoup d'athées souhaiteraient aussi que les chrétiens apportent des preuves, comme on disait jadis, des preuves de l'existence de Dieu? Je crains que beaucoup de catholiques soient incapables aujourd'hui de justifier rationnellement leur foi, et ça me paraît grave.

— C'est un grand danger, je le reconnais. Il est urgent de requérir des preuves, car, jusque dans ses instincts, naturels ou religieux, l'homme est raison, reste rationnel, et incline toujours à intellectualiser ses options. Mais, pour que cette justification rationnelle soit légitime et vraie, il faut qu'il y ait, auparavant, un témoignage. Autrement dit, la foi est plus profonde que les arguments qu'on apporte, et auxquels elle donne un sens.

Troisième leçon : il faut discerner sous l'athéisme le phénomène de sécularisation, qui concourt d'une certaine manière à cet athéisme. Mais, tandis que l'athéisme appelle de notre part un refus, la sécularisation peut recevoir un certain consentement. Sans aller jusqu'à la dédivinisation des forces de la nature qu'implique l'économie judéo-chrétienne, le phénomène social moderne est observable dès le XIIIe siècle, avec certaines philosophies scolastiques qui reconnaissent déjà l'autonomie de la raison. Avec l'essor extraordinaire des sciences et des techniques, dans

la civilisation industrielle, la désacralisation s'est accélérée, conférant aux savoirs, à la culture, à la vie sociale, au moindre de nos comportements, leur consistance interne, sans que joue une référence explicite à la divinité. Nous arrivons à la pointe de cette évolution. Il y a pour le chrétien le risque de « sécularisme », d'une réduction des valeurs humaines religieuses; mais, de soi, cette évolution favorise une juste conscience de la dignité de l'homme et de la société, sans que l'athéisme en soit la conséquence.

Dernière réflexion théologique : c'est le monde entier, athéisme compris, qui est le lieu de la Parole de Dieu. Je ne dois pas m'adresser au monde en éliminant d'avance les incroyants; je dois le considérer tel qu'il se présente, dans toute sa réalité. C'est pourquoi il y a une certaine ambiguïté à ce que les chrétiens abordent les réalités séculières *à partir de* leur foi, comme d'un a priori reçu du dehors et délimitant le champ de leur présence. L'analyse directe de la réalité du monde et de son devenir, l'analyse psychologique, sociologique, culturelle, est porteuse des « signes des temps » en immanence secrète de l'Évangile.

9

Le Concile

JACQUES DUQUESNE. — *Parlons maintenant du Concile. Déjà vous y avez fait de fréquentes allusions. C'était pour vous l'aboutissement de décennies de travail. Comment y avez-vous été invité?*

PÈRE CHENU. — Il y avait des experts officiellement désignés par la Curie romaine. Je n'ai pas été invité à ce titre. Parce que j'étais un peu suspect. Au début, on n'avait pas appelé beaucoup d'historiens; or, je suis surtout historien. C'était très significatif : les projets de textes soumis à discussion, qu'on appelait les schémas, étaient assez facilement en dehors de l'histoire, détemporalisés, comme s'il s'agissait de définir des vérités immobiles. Si je me suis rendu à Rome, c'est que Mgr Rolland, évêque d'Antsirabé à Madagascar — un homme solide, sérieux, courageux, que j'avais eu comme élève au Saulchoir dans les années trente; je l'ai déjà raconté, je crois —, m'a demandé d'aller l'assister. Les évêques avaient le droit d'amener leurs experts privés. Ces experts, entre nous soit dit, personne ne connaissait leur statut; au début, nous nous trouvions un peu sur la touche.

— *Ça se passait comment?*

— Vous imaginez : 2 300 évêques, 150 experts officiels, plus les observateurs... Cela faisait beaucoup de monde.

Certains évêques demeuraient un peu passifs; d'autres étaient les meneurs : une cinquantaine; et puis, il y avait une classe moyenne, si je puis dire. Des gens comme Mgr Rolland précisément, très discrets, mais qui suivaient tout avec une extrême attention, étudiaient les textes, prenaient des notes. Ils ont joué un rôle capital dans la bonne marche du Concile. Je reste très honoré d'avoir eu la confiance de Mgr Rolland et je lui suis très reconnaissant de m'avoir amené là.

— *Mais, le Concile, c'était aussi, en quelque sorte, un congrès de théologiens. Vous avez retrouvé là des théologiens qui venaient du monde entier?*

— Naturellement. J'en connaissais déjà beaucoup. Le Père Congar, bien sûr, grand maître dans le domaine de l'œcuménisme, qu'on n'avait pas pu éviter d'inviter comme expert officiel, malgré toutes les disgrâces dont il avait pâti. Il y avait aussi le Père Schillebeeckx, homme de confiance de l'épiscopat hollandais : les gens de la Curie auraient bien voulu l'écarter, mais les évêques des Pays-Bas ont exigé qu'il reste là comme étant leur théologien officiel. Ces évêques de Hollande avaient une vive intelligence de ce qui se préparait. Leurs lettres épiscopales portaient un bon diagnostic de la situation.

— *Quels étaient vos sentiments en arrivant là-bas?*

— Je participais à la curiosité un peu inquiète de tout le monde. On ne savait plus très bien ce qu'était un concile, dans la conjoncture présente. Certains pensaient même qu'il n'était guère utile, puisque la Curie menait bien les affaires!... Nous vivions une grande espérance, mais pas du tout formulée, et un peu fiévreuse. J'étais un tout-petit dans un petit coin. Mais, ce qui m'a frappé, dès le premier jour, c'est que tous ces hommes, qui venaient de tous les côtés, qui ne se connaissaient pas, qui étaient séparés par de grandes divergences de pensée et de culture, se sont trouvés très vite en communauté. J'ai toujours été très sensible aux phénomènes communautaires : celui-ci était de belle taille, et très original; mais il était difficile d'en mesurer les ressorts.

Très rapidement aussi, on a perçu les oppositions. Elles peuvent être résumées dans les prises de position dès le premier jour : d'un côté, le discours d'ouverture de Jean XXIII, définissant les motifs de la convocation, et, de l'autre, une interview du cardinal Siri, l'archevêque de Gênes, publiée dans l'hebdomadaire italien *Oggi*. « Un concile, disait celui-ci, est fait pour remettre en sa rigueur la vérité qui se trouve menacée; il est donc avant tout dogmatique. » Exactement à l'opposé de Jean XXIII, qui voulait, lui, non pas dogmatiser, mais, selon le sens fort du mot *aggiornamento* — le mot est resté, y compris dans la langue française — « mettre à jour » l'Église, c'est-à-dire non pas seulement rectifier la tenue sur la même route, mais faire entrer l'Église jour par jour dans le mouvement du monde et de l'histoire. Par opposition aux doctrinaires du genre Siri, Jean XXIII parlait d'attitude « pastorale ».

C'est là-dessus que le Concile a démarré, sur ce duo pastoral-doctrinal. J'étais assez, et je demeure, gêné par ce dualisme : je pense que l'action pastorale, que l'analyse pastorale, sont pénétrées d'intelligence de la foi, dans une Église en acte, en train de vivre dans le monde. Ainsi l'avaient déjà excellemment perçu les théologiens de l'école de Tubingue au XIXe siècle. Ce vocabulaire était aussi fort ambigu, et prêtait à cette interprétation fâcheuse : « Nous allons définir la vérité et énoncer des préceptes; mais, dans l'application, nous serons généreux, nous laisserons le petit prolétariat clérical inventer des formules pratiques, se débrouiller »... A l'encontre, fut très significative la démarche du Concile, qui, conservant les deux mots, aboutit, à la différence des anciens dispositifs, à une double constitution, dite l'une « dogmatique », l'autre « pastorale », mais toutes deux vraiment « constitution », sans qu'il y ait eu pour autant une dogmatisation formelle. Une note préliminaire à la constitution *Gaudium et Spes* lèvera à point l'ambiguïté qui demeurait encore dans les esprits, et exprimera excellemment l'articulation unitaire

qui commandait les démarches. Mais, au début, et tout au cours de la rédaction de *Gaudium et Spes*, avec ses incidences concrètes, persistera un certain flottement, jusque sur l'objet même du Concile.

— *Comment s'organisait votre travail?*

— Encore deux anecdotes d'ambiance, auparavant, car elles me paraissent significatives. D'abord l'affaire du serment. On a demandé à tous les participants, évêques et experts, de jurer qu'ils garderaient le secret sur ce qui se dirait au Concile. N'étant pas alors en séance, j'ai prêté ce serment entre les mains de mon évêque! J'avoue l'avoir fait avec humour plus qu'avec conviction, car je sentais combien était déphasée, et, en somme nocive, en ce temps, l'antique tradition du secret. En fait, dès le lendemain, le secret était violé. Mais l'épisode manifestait bien la défiance officielle envers l'opinion publique. « Elle n'a aucun titre à intervenir au Concile », disait un évêque. Et, un autre, plus conservateur encore : « L'opinion publique, c'est un élément diabolique qui s'interpose dans les travaux de l'Esprit Saint. » Heureusement, elle est intervenue, grâce aux journaux, grâce aussi à de nombreux chrétiens qui se réunissaient spontanément, sans leur disposer, bien sûr, d'un crédit particulier, et qui envoyaient leurs réactions à l'évêque. Ce n'était pas sans efficacité. Donc, premier point : une infiltration immédiate de l'opinion publique dans le jeu. C'est aujourd'hui une position commune et indiscutée, même si elle n'est pas parfaitement pratiquée : la circulation de l'information est indispensable dans une Église-communauté.

Deuxième anecdote : la séance d'ouverture. Elle était très impressionnante. La grandeur romaine. Mais aussi la solennité simple de ce long défilé de 2 300 évêques en grande chape blanche et mitre en tête. Expert privé, je n'avais pas de place. Je me suis donc assis sur un bas de pilier de la colonnade du Bernin, place Saint-Pierre. Des haut-parleurs retransmettaient, à l'intention de la foule, les cérémonies et les discours officiels. J'écoutais et je réfléchissais. Une jeune Italienne est passée, m'a regardé, et a dû croire que j'étais fatigué, malade. Elle s'est éloignée, a pris un petit mouchoir, l'a imbibé d'eau de Cologne, me l'a apporté, puis s'est esquivée. Geste délicieux, de la joliesse italienne. Cela n'a rien à voir avec le Concile; mais j'appréciai fort ce réflexe du petit peuple au milieu de cette solennité.

— *Ensuite, vous participiez aux réunions de commissions?*

— Non. A moins que l'on ne m'ait adressé une invitation particulière. J'ai été surtout actif dans la multitude de groupes, de colloques, de commissions — sans mandat — qui travaillaient autour du Concile. Ce n'était donc que des opérations minuscules, dans les bas-côtés et les couloirs.

— *Vous êtes bien modeste. Pour autant que je le sache, votre rôle a été important, par exemple, dans l'une des premières manifestations publiques du Concile, le message au monde. Que s'est-il passé?*

— Mon évêque m'avait donc transmis les textes préparatoires qu'il avait reçus de Rome. J'étais déconcerté par leur caractère abstrait, leur méthode purement scolastique et, en définitive, par leur refus de l'évolution du monde, de la culture, des situations. J'en ai longuement discuté avec mon ami, le Père Congar, qui, partant d'un autre point de vue que moi, l'œcuménisme, aboutissait aux mêmes conclusions. Si bien que, un beau jour, nous nous sommes dit : « Le Concile risque de mal commencer; il faudrait imaginer un geste qui, dès le début, l'ouvre au monde. » C'est alors que, d'accord avec lui, j'ai rédigé un texte que je considérais comme un message : non pas une étude, une analyse, mais un « message ». Que le premier acte de l'Église, se réunissant au sommet, ne soit pas de se considérer elle-même, mais de s'adresser au monde. J'ai essayé d'utiliser un vocabulaire évangélique : c'est ce vocabulaire-là, déclérícalisé, qui est le plus perceptible au monde, y compris aux non-croyants.

Nous nous sommes préoccupés d'en saisir certaines personnalités, qui pourraient le prendre en charge dans l'assemblée. Nous avons reçu un accueil favorable du cardinal Liénart,

du cardinal Alfrink de Hollande, du cardinal allemand Doepfner; et aussi, mais à un moindre degré, du cardinal Montini, le futur Paul VI. Arrivé à Rome, pour la première session, le cardinal Liénart nous a dit : « On ne peut présenter ce projet, alors que l'ordre du jour ne prévoit rien de tel, sans l'aveu du pape. » Il est donc allé en parler à Jean XXIII dont l'accord a tout de suite été acquis. Une commission de quatre évêques a refondu notablement le texte, qui fut présenté à la séance du 20 octobre 1962. Il y a eu quelques amendements, quoiqu'un message n'ait pas à être soumis à une délibération prolongée. L'un venait de dévots à la Vierge Marie qui auraient voulu un paragraphe spécial; ce qui était sans doute excessif, dans un message adressé au monde. Le Père Martimort, expert auprès des évêques français, et Mgr Ancel proposèrent une discrète solution, dans un amendement qui se présentait à peu près ainsi : « Réunis, comme au jour de la Pentecôte, autour de la Vierge Marie, nous allons..., etc. »

Un autre amendement est venu des évêques ukrainiens qui souhaitaient l'insertion d'un paragraphe contre les persécuteurs. Ils savaient certes de quoi ils parlaient, ayant été malheureusement victimes de terribles persécutions. Mais le bureau du Concile objecta que si l'on commençait à établir des discriminations, à condamner les uns pour ceci, les autres pour cela, on n'en finirait plus. Leur amendement a été écarté et ils ont voté contre. Ils ont été les seuls.

— *Et ce texte ressemblait encore au vôtre?*

— Lorsque mon évêque, à la sortie de la séance, m'a amené ce message, je ne l'ai plus beaucoup reconnu! Comme je l'ai dit un peu cavalièrement : « Ils ont trempé mon gosse dans l'eau bénite. » C'était du style clérical, quelque peu scolastique. J'ai donc été un peu déçu; mais, finalement, je pense que ça n'a pas empêché le message d'avoir un certain impact à l'extérieur.

— *Et aussi, j'imagine, sur le Concile lui-même?*

— C'est vrai. Cette initiative l'a sans doute aidé à partir dans la bonne direction.

— *Mais pourquoi certains évêques ont-ils revendiqué la paternité de ce message?*

— Bah! Ce sont eux qui l'ont voté, mais l'initiative revient aux théologiens. C'est là le rôle du théologien : il n'a pas de pouvoir, mais son intervention en son lieu est décisive.

— *Est-ce qu'il existe un lien, disons de filiation, entre ce message et la Constitution* Gaudium et Spes?

— Certainement. C'est le même mouvement. Comme je viens de le dire, le Concile en a été marqué. En ouvrant la seconde session, Paul VI l'a d'ailleurs souligné. « Au seuil des travaux de la première session, a-t-il dit, vous avez immédiatement éprouvé le besoin d'ouvrir, en quelque sorte, les portes de l'assemblée pour lancer au monde un message de salutation, de fraternité et d'espérance. C'était un geste insolite mais admirable. Vous avez pareillement voulu vous occuper non pas de vos affaires, mais de celles du monde, et engager le dialogue non pas entre vous mais avec le monde. » C'est un beau texte. Le mot dialogue, qui allait devenir un des mots clés du Concile, a commencé là.

On peut dire, en grossissant un peu, que les seize schémas préparatoires se sont trouvés, du même coup, à peu près dépassés. En dehors du projet sur la liturgie, ils ont tous été éliminés ou reportés en commissions pour des modifications radicales. Le pouvoir établi avait présenté seize schémas, et il a été mis en échec sur quinze!

Bien mieux : on s'est pris à penser qu'il fallait prévoir un autre texte, en plus, sur les rapports entre l'Église et le monde. Ce fut le schéma 17, qu'on a appelé ensuite schéma 13, parce qu'il y avait trop de textes et qu'on voulait en réduire le nombre. Je trouve ce chiffrage par supplément très significatif.

— *Pourquoi?*

— Il montre bien que ce schéma-là était une pièce rap-

portée. Mais une pièce rapportée qui a fini par tout couvrir, par dépasser tout le reste. Si vous prenez ce que j'appellerai la constitution interne de l'Église, *Lumen Gentium*, vous constaterez que, malgré d'admirables pressentiments, elle est parfois débordée par ce que j'appellerai la Constitution externe, ce fameux schéma 13, *Gaudium et Spes*. Son importance capitale est à peu près résumée dans son titre. Au cours de la très laborieuse élaboration de ce texte, on avait commencé par dire : « L'Église *et* le monde »; puis, sans qu'il y ait de longues délibérations, on a dit : « L'Église *dans* le monde. » Et on en a tiré les conséquences : l'Église et le monde ne sont pas deux sociétés juxtaposées, avec une frontière sur laquelle on peut signer des concordats ou au contraire se disputer. L'Église *dans* le monde, cela signifie que, d'une certaine manière, elle est le monde, en tant qu'il est saisi par l'économie chrétienne, déjà par la présence de l'Esprit. Du coup, le monde revêt une espèce de dignité chrétienne. Le jour où il a enregistré la constitution *Gaudium et Spes*, le pape a d'ailleurs souligné que le monde — contrairement à ce qu'écrit toute une littérature catholique — n'est pas seulement le lieu du mal, mais surtout création de Dieu, surface humaine où le Christ est en travail.

Il est important que ce schéma soit devenu une constitution, montrant ainsi qu'il est dans la *constitution* de l'Église de trouver son impact dans le monde, et que l'Église s'appauvrit quand on ne considère pas le monde comme tel.

J'ai là un beau texte, qui n'est pas très connu, que j'ai contribué à mettre en circulation en France. C'était après la première session du Concile, le cardinal Montini est rentré à Milan, où il était archevêque; clergé et laïcs lui ont demandé de leur expliquer ce qui se passait au Concile, dont à ce moment on discernait mal le but et les démarches. Or, voici le texte qu'il a écrit : « Au Concile, l'Église se cherche elle-même, ce propos est déjà audacieux, contrairement à ceux qui disent que l'Église existe, qu'il n'y a pas à la chercher, l'Église se cherche elle-même... Elle tente avec une grande confiance et un grand effort de mieux se définir, de comprendre elle-même ce qu'elle est. Après vingt siècles d'histoire, l'Église semble comme submergée par la civilisation profane, comme absente du monde actuel. Elle éprouve alors le besoin de se recueillir, de se purifier, de se refaire pour pouvoir reprendre avec une nouvelle énergie son propre chemin. » C'est un très beau texte, mais voici la suite sur laquelle je voulais attirer votre attention : « Tandis qu'elle entreprend ainsi de se qualifier et de se définir, l'Église cherche le monde. Pour se trouver, elle cherche le monde, tente de venir en contact avec cette société. Et de quelle manière réaliser ce contact? Elle raccroche le dialogue avec le monde, lisant les besoins de la société où elle opère, observant les carences, les nécessités, les aspirations, les souffrances, les espérances qui sont au cœur de l'homme. »

Voilà la perspective dans laquelle on a travaillé. Un travail extraordinaire, mené à la fois dans les commissions officielles, dans des commissions latérales, et dans des petits groupes d'experts.

— Mais, la masse des évêques du Concile adhérait vraiment à ces perspectives nouvelles?

— Elle restait parfois assez réservée. Il y avait les opposants qui disaient : « L'Église n'a rien à faire avec le monde, elle est un organisme surnaturel. Le monde, qu'il se débrouille comme il peut! il n'a qu'à obéir à nos consignes. » Mais c'était une minorité. L'ensemble des évêques était plutôt hésitant, se demandant où on aboutirait. D'autant que, à mesure qu'on avançait, on était amené à envisager des problèmes particuliers : l'économie, la culture, la famille, la politique, la guerre...

Ce qui me semble important ce n'est pas tellement ce que le Concile a dit sur tel ou tel point particulier, c'est l'articulation générale de ce texte. Dans la première partie, on a repoussé à la fin de chaque chapitre la référence au Christ. Certains auraient voulu qu'on commence par définir le Christ, puis sa coulée dans l'Église, pour parvenir finalement à un point d'application. Or, on a fait le contraire : on a commencé par analyser la situation du

monde pour aboutir chaque fois à l'un des aspects du Christ, à la fois Dieu et homme. C'est une méthode nouvelle de type inductif. Si on rassemblait chacun des derniers paragraphes des quatre chapitres du texte, on constituerait un traité de christologie admirable. Je l'ai dit un jour à des évêques : « Ce qui se fait là est à la taille du Concile de Chalcédoine. » Chalcédoine, c'est le grand Concile qui, au v[e] siècle, a énoncé dans une formule très dense l'exacte intelligence de la foi au Christ totalement Dieu et totalement Homme. La différence, c'est que, cette fois, il ne s'agit pas seulement d'un travail de docteurs; les évêques et les experts ont réussi, si je puis dire, à capter la respiration du peuple chrétien.

— *Mais, dix ans après, le contenu de ce texte ne vous paraît-il pas d'un optimisme trop facile à l'égard du drame humain?*

— Oui, cette critique s'est exprimée dès le Concile. Je me souviens d'une conférence que j'avais prononcée à Rome devant des évêques. Le pasteur Roux, observateur protestant, qui y assistait est venu me trouver à la fin. « C'est admirable, m'a-t-il dit; mais je ne marche pas. Vous êtes trop optimiste, le monde est pris dans un drame permanent, et il faut parler de la croix du Christ. Le monde que vous construisez est un trop beau monde. » On a tenu compte de cette objection; on a inséré, ici ou là, des perspectives sur le péché; mais elles faisaient un peu figure de pièces rajoutées. C'est vrai qu'on n'a pas assez intégré le drame du monde. Mais cet optimisme qui pénètre tout le Concile, je continue à y être très sensible.

— *Je reviens un peu en arrière. Tout à l'heure vous avez parlé de la grande nouveauté du Concile quant à la méthode. Mais vous n'en avez pas dit assez sur ce point.*

— D'une certaine manière, cela a plus d'importance que le contenu qui n'est pas sans lacunes de plus en plus visibles. De fait, il est difficile d'établir des comportements concrets à partir des énoncés de ce temps-là. Tandis que ce qui a immédiatement une portée, c'est la méthode employée. Je dirais en gros que c'est une méthode inductive qui s'est exprimée un peu partout, mais très particulièrement dans ce fameux schéma 13. C'est aussi la première fois dans l'histoire des conciles qu'un texte de ce genre se trouve précédé par une introduction qui est une analyse profane, et non l'exposé préalable de la position de l'Église. Les auteurs du texte ont commencé par faire abstraction, d'une certaine manière, du problème de l'Église, pour étudier le monde en lui-même. Ce qui est intéressant, c'est que l'Église, officiellement, prenant conscience d'elle-même, s'oblige à prendre conscience de ce qu'est la mutation du monde. Si vous voulez, une Église qui vivait sur l'ordre établi décide désormais de se connaître dans le mouvement du monde. Il y a, dans ces cinq ou six pages d'introduction de la première partie de *Gaudium et Spes*, des expressions très vigoureuses. Par exemple : « Nous sommes témoins d'une métamorphose sociale et culturelle »; « Nous entrons dans un âge nouveau »; « Nous sommes dans une crise de croissance qui bouleverse le monde. » Tous ces textes, je les relis avec complaisance, comme historien, pas seulement comme théologien, non parce qu'ils font une observation bouleversante des nouveautés, mais parce qu'ils vont jusqu'aux racines techniques et économiques, ce que ne faisait jamais l'Église jusque-là. Cela inquiétait certains évêques qui disaient : « Nous ne sommes pas compétents. » C'est vrai qu'ils ne sont pas compétents, c'est pourquoi ce texte d'introduction ne relève pas d'une compétence économique, mais d'une saisie globale des phénomènes, saisie de bonne qualité. Les expressions que je viens de vous lire semblent banales, aujourd'hui, mais en 1962-1965, dans l'Église elles ne l'étaient pas. C'étaient de vives intuitions, très perspicaces.

— *Ce qui est surtout intéressant, ce n'est pas tellement ce qui est dit, mais le fait que ce soit l'Église qui le dise.*

— Oui. Autrement dit, elle assumait dans son comportement ces réalités dont elle n'était pas maîtresse, qu'elle n'avait pas à mener, mais qui étaient siennes comme étant le lieu où elle avait à exprimer la Parole de Dieu.

Il y a une expression qui traduit excellemment ce changement de perspective, c'est « signe des temps ». Je me souviens d'un jour où j'entrais dans la salle du Concile et où Mgr Mac Grath, qui était secrétaire de la commission chargée de rédiger l'introduction de *Gaudium et Spes*, est venu vers moi, tout joyeux, pour me dire : « Nous l'avons emporté. » Il avait réussi, malgré certaines résistances, à faire passer dans la rédaction la fameuse expression au nº 4, alors qu'une autre commission l'avait écartée et remplacée par une périphrase.

— *Pourtant Jean XXIII l'avait expressément employée dans l'encyclique* Pacem in terris...

— Oui. Il faut cependant reconnaître que le transfert de cette expression, qui, dans l'Évangile, a une signification eschatologique, au domaine de l'histoire terrestre de l'Église, ne va pas sans problème, non seulement pour l'exégète, mais pour l'intelligence d'une Église où l'historicité est un élément de son comportement et de ses discernements. Elle n'a pas seulement à élaborer des définitions dogmatiques ou des principes moraux; son entreprise d'évangélisation doit, non pas par opportunisme apostolique, mais pour la vérité même de l'Évangile, se développer dans une référence à la situation culturelle des hommes, à l'évolution des mentalités et des consciences collectives. Il est donc nécessaire de discerner, selon les cycles de civilisation, les pierres d'attente de la foi et de la grâce, les « signes des temps ». Déjà dans son encyclique, Jean XXIII en avait esquissé une suggestive énumération, à commencer par la socialisation, le phénomène majeur de la civilisation industrielle, qui impose à la fraternité évangélique une dimension économico-politique, au-delà des relations interpersonnelles. L'expression est aujourd'hui reçue, en parfaite homogénéité avec le concept d'histoire du salut, et en sous-œuvre des difficiles analyses des rapports entre foi et culture.

Quitte à me répéter, j'observe à nouveau que, à travers ces débats et jusque dans leurs détails rédactionnels, l'Église a pris conscience qu'elle n'avait pas tant à définir

des lois éternelles, qu'à avoir l'intelligence d'un monde en mouvement. Autrement dit, au lieu de miser sur l'ordre établi et de l'ériger plus ou moins en dépendance d'une loi naturelle éternelle, elle s'attache à reconnaître et à apprécier la mutation. Ce déplacement stratégique ne se fait certes pas au détriment de la vérité du Christ, puisque le Christ lui-même est venu dans l'histoire, et que l'histoire est le lieu où s'exprime la réalité de l'économie chrétienne.

Quand a été publiée l'encyclique *Pacem in terris*, le cardinal Feltin avait remarqué qu'elle introduisait dans la conception de l'Église un élément nouveau, la densité de temps. Ainsi, avec les Pères du Concile, admettons qu'il ne faut pas redouter les mutations, qui sont au contraire pour l'Église une chance, si elle les comprend. Le mot même d'évolution, obstinément suspect jusque-là, est passé trois ou quatre fois, malgré des réactions négatives, dans la rédaction aux points critiques de *Gaudium et Spes*, comme en renforcement du mot « histoire ».

— *Vous portez, je le vois, un grand intérêt aux mots, à la vie des mots. Vous devriez faire un dictionnaire du langage conciliaire.*

— Mais je l'ai fait! Je me suis constitué un petit répertoire des mots typiques : une cinquantaine de mots nouveaux, qui ne faisaient pas partie du vocabulaire de l'Église, sont entrés au Concile, et circulent maintenant. « Évolution » en est un. Je me plais à citer ce texte de Paul VI, encore cardinal Montini, qui le commente excellemment : « Ceux qui croient que le christianisme, parce qu'il est fondé sur des dogmes immuables et gouverné par une autorité fixe et inaltérable, tend à cristalliser à un ordre social donné, n'ont pas une idée exacte du christianisme. Ils ne distinguent pas suffisamment ce qu'il y a de ferme et d'éternel dans le christianisme, et de stable dans ses manifestations juridiques et historiques, et ce qui, dans ce christianisme, est mouvant vers une expression nouvelle et supérieure correspondant à son but qui est de sauver l'homme en le régénérant intérieurement

et socialement. L'ordre vers lequel tend le christianisme n'est pas statique, c'est un ordre en évolution permanente vers une forme meilleure, c'est un équilibre dans le mouvement. »

Il y a d'autres textes de la même veine. Par exemple, une allocution banale devant le conseil municipal de Bergame, qui est, vous le savez, une cité communiste : « Il ne s'agit pas de transmettre un héritage noble mais pesant et inerte, il s'agit d'infuser un ferment toujours vivant, dans des expressions toujours nouvelles et authentiques de l'humanisme chrétien. »

— Dans toute cette affaire à propos de l'évolution, on discernait l'influence de Teilhard?

— Bien sûr. Évidemment on ne citait pas Teilhard, lors même qu'il était sous-entendu dans les interventions de ses adversaires comme de ses amis. On se référait aux textes de saint Paul sur la récapitulation, par et dans le Christ, de toute créature, de toute la création, matière comprise. Ainsi citait-on avec insistance le chapitre 8 de l'épître aux Romains, longtemps atrophié dans la théologie latine spiritualiste.

C'est dans ce contexte que, intentionnellement, dans *Gaudium et Spes*, on a écarté l'énonciation du dualisme nature-grâce : valable en analyse, il risquerait ici de compromettre la vision globale d'une économie où Création et Incarnation s'enveloppent réciproquement. Sans doute la plus haute expression de ce double et unique mystère, en lequel l'homme et la nature sont assumés, se trouve-t-elle dans ce texte, contesté en séance par les tenants d'un spiritualisme anti-teilhardien : « Le Verbe du Père, par son Incarnation, non seulement a assumé une nature d'homme dans son entier, corps et âme, mais encore s'est uni, d'une certaine façon, la nature de toute chose, puisque tout a été créé dans l'intérêt de l'homme. Et, ainsi, il a sanctifié l'ensemble des êtres par sa croix et sa résurrection. »

— Bien. Voilà pour le schéma 13. Mais n'avez-vous pas pris part aussi à une opération d'un autre style, concernant la pauvreté?

— Oui, et je me plais à évoquer cette opération, qui n'était pas prévue au programme, que n'a traitée ex professo aucune commission, qui ne s'est formulée dans aucun décret, et n'a abouti ni à une déclaration ni à des décisions. Cela convenait à point au problème de la pauvreté, dont l'évangélisme ne s'accommode guère d'une conceptualisation juridique, ni d'une délibération d'assemblée, ni d'une indiction de préceptes. C'est bien plutôt par la pénétration diffuse de sensibilités pudiques et de comportements expérimentés que le sens et les exigences de la pauvreté peuvent trouver une expression collective, même dans l'Église du Christ. A ce point de vue, les démarches du Concile furent d'un style tout à fait spécifique. Dès la seconde session, un petit groupe d'experts et d'évêques se sont réunis, par affinité théologique et apostolique, pour réfléchir, pour méditer, sur le rôle de la pauvreté dans une Église en renouveau. Il ne s'agissait pas de théoriser si légitimement que ce soit, mais d'observer les signes et les exigences de ce double et unique problème : comment l'Église du Christ doit se reconnaître à la manière dont le pauvre et les petits sont à l'aise chez elle? Comment, et par cela même, l'Église, à travers ses charges et responsabilités institutionnelles, tant en elle-même que dans le monde profane, doit se comporter en pauvre, à l'encontre des effets de puissance et de richesse qui offusquent son visage? La très délicate difficulté de ce double problème se mesure à sa rigueur.

Ces modestes réunions privées, qu'animait comme secrétaire le Père Gauthier, prêtre-ouvrier, et dont Mgr Himmer, évêque de Tournai, coordonnait les séances, étaient patronnées par le cardinal Lercaro, par qui le pape était attentivement informé de ces travaux et réflexions. Un moment, on pensa proposer une déclaration à signer par les évêques qui en seraient d'accord; mais il apparut que cette démarche, par sa publicité même, n'allait pas sans ambiguïté, du moins de la part des évêques des pays pauvres, et ne

et socialement. L'ordre vers lequel tend le christianisme n'est pas statique, c'est un ordre en évolution permanente vers une forme meilleure, c'est un équilibre dans le mouvement. »

Il y a d'autres textes de la même veine. Par exemple, une allocution banale devant le conseil municipal de Bergame, qui est, vous le savez, une cité communiste : « Il ne s'agit pas de transmettre un héritage noble mais pesant et inerte, il s'agit d'infuser un ferment toujours vivant, dans des expressions toujours nouvelles et authentiques de l'humanisme chrétien. »

— *Dans toute cette affaire à propos de l'évolution, on discernait l'influence de Teilhard?*

— Bien sûr. Évidemment on ne citait pas Teilhard, lors même qu'il était sous-entendu dans les interventions de ses adversaires comme de ses amis. On se référait aux textes de saint Paul sur la récapitulation, par et dans le Christ, de toute créature, de toute la création, matière comprise. Ainsi citait-on avec insistance le chapitre 8 de l'épître aux Romains, longtemps atrophié dans la théologie latine spiritualiste.

C'est dans ce contexte que, intentionnellement, dans *Gaudium et Spes*, on a écarté l'énonciation du dualisme nature-grâce : valable en analyse, il risquerait ici de compromettre la vision globale d'une économie où Création et Incarnation s'enveloppent réciproquement. Sans doute la plus haute expression de ce double et unique mystère, en lequel l'homme et la nature sont assumés, se trouve-t-elle dans ce texte, contesté en séance par les tenants d'un spiritualisme anti-teilhardien : « Le Verbe du Père, par son Incarnation, non seulement a assumé une nature d'homme dans son entier, corps et âme, mais encore s'est uni, d'une certaine façon, la nature de toute chose, puisque tout a été créé dans l'intérêt de l'homme. Et, ainsi, il a sanctifié l'ensemble des êtres par sa croix et sa résurrection. »

— *Bien. Voilà pour le schéma 13. Mais n'avez-vous pas pris part aussi à une opération d'un autre style, concernant la pauvreté?*

— Oui, et je me plais à évoquer cette opération, qui n'était pas prévue au programme, que n'a traitée ex professo aucune commission, qui ne s'est formulée dans aucun décret, et n'a abouti ni à une déclaration ni à des décisions. Cela convenait à point au problème de la pauvreté, dont l'évangélisme ne s'accommode guère d'une conceptualisation juridique, ni d'une délibération d'assemblée, ni d'une indiction de préceptes. C'est bien plutôt par la pénétration diffuse de sensibilités pudiques et de comportements expérimentés que le sens et les exigences de la pauvreté peuvent trouver une expression collective, même dans l'Église du Christ. A ce point de vue, les démarches du Concile furent d'un style tout à fait spécifique. Dès la seconde session, un petit groupe d'experts et d'évêques se sont réunis, par affinité théologique et apostolique, pour réfléchir, pour méditer, sur le rôle de la pauvreté dans une Église en renouveau. Il ne s'agissait pas de théoriser si légitimement que ce soit, mais d'observer les signes et les exigences de ce double et unique problème : comment l'Église du Christ doit se reconnaître à la manière dont le pauvre et les petits sont à l'aise chez elle? Comment, et par cela même, l'Église, à travers ses charges et responsabilités institutionnelles, tant en elle-même que dans le monde profane, doit se comporter en pauvre, à l'encontre des effets de puissance et de richesse qui offusquent son visage? La très délicate difficulté de ce double problème se mesure à sa rigueur.

Ces modestes réunions privées, qu'animait comme secrétaire le Père Gauthier, prêtre-ouvrier, et dont Mgr Himmer, évêque de Tournai, coordonnait les séances, étaient patronnées par le cardinal Lercaro, par qui le pape était attentivement informé de ces travaux et réflexions. Un moment, on pensa proposer une déclaration à signer par les évêques qui en seraient d'accord; mais il apparut que cette démarche, par sa publicité même, n'allait pas sans ambiguïté, du moins de la part des évêques des pays pauvres, et ne

respectait pas la discrétion évangélique. Une infiltration très efficace s'effectua par des notes proposées aux différentes commissions, en particulier à celle qui travaillait à définir l'Église comme peuple de Dieu. Le Père Congar, entre autres, rédigea un très beau texte, non pour être rendu public dans la rédaction de la Constitution de l'Église, mais pour qu'y soit ménagée une inspiration sensible jusque dans le vocabulaire. Le cardinal Ottaviani fit savoir que, dans le travail de rédaction, des « blancs » seraient disposés en vue de manifester cette inspiration. Lorsque je lis aujourd'hui tel ou tel texte, je perçois, à travers les formulations juridiques, les allusions, ou mieux, le climat ainsi procuré.

Bien des anecdotes illustrent ce travail discret. Un jour, j'ai reçu la visite d'un évêque espagnol, plus ou moins exilé par Franco aux îles Canaries, qui me demanda quelque documentation sur le problème de la pauvreté dans l'Église. Je le vois encore se dressant sur sa chaise, pour me dire en un français rocailleux : « Mon Père, si les pauvres ne sont pas chez eux dans l'Église, mieux vaut fermer la maison. »

Il me paraît évident que, dans l'évolution d'une Église qui se veut au service des hommes, et non pas premièrement du « pouvoir », cette prise de conscience des exigences de la pauvreté joue de plus en plus, malgré tant de comportements ambigus, dans la vie de l'Église, et précisément dans la vie quotidienne des Églises locales. On pourrait faire une longue liste de ces indices, en prise de positions, non pas seulement par des individus, mais par des corps épiscopaux et par des organismes accrédités, telle encore récemment l'assemblée des fidèles du diocèse de Rome, en réaction contre de fâcheuses et douloureuses distorsions. Ainsi le mince filet du Concile pénètre, sinon encore les appareils, du moins les aspirations de l'Église.

— Au début de notre entretien, vous avez exprimé les sentiments que vous éprouviez au commencement du Concile. Pourriez-vous maintenant me dire quels étaient vos sentiments à la fin de cette assemblée?

— Quoique n'ayant vécu que dans les coulisses de l'Assemblée, je me suis trouvé de plus en plus enveloppé et saisi par le dynamisme de l'espérance qui s'était levée dès la première séance, et qui, jour après jour, irrésistiblement, mettait en question — test de l'authenticité de l'espérance — les conformismes de pensée et d'action qui appesantissaient et le corps et les appareils de l'Église. « L'Église se regarde dans l'Évangile », disait le Père Congar. Les tensions voire les conflits, qui traversèrent cette assemblée, étonnamment unifiée sous des opinions disparates, donnaient en fait consistance à une Communauté (vous savez la pénétration progressive de ce mot dans les textes), et, institutionnellement, déjà à la collégialité épiscopale, subtilement définie.

Depuis lors, cet optimisme se trouve soumis, comme il est normal, à l'épreuve, aux épreuves de l'expérience et de la mise en œuvre : un christianisme sociologique désaffecté et disloqué par les mutations radicales d'un monde sécularisé, mais un réveil de l'Évangile à la faveur même de ces mutations.

10

Et maintenant?

JACQUES DUQUESNE. — *Eh bien! Père! Il me semble que c'est notre dernier entretien. Et il me paraît logique que nous parlions maintenant de l'après-Concile, que, explicitant votre dernière réflexion, vous donniez votre diagnostic sur la situation post-conciliaire.*

PÈRE CHENU. — Le mot même d'après-Concile a tantôt une résonance de déception, tantôt une résonance d'inquiétude, aussi bien chez ceux que la secousse conciliaire a réjouis que chez ceux qu'elle a déconcertés. « La fête finie, les musiciens s'en vont à pied », dit un proverbe brésilien. Les musiciens, ce sont, ici, les acteurs du Concile : évêques, théologiens, experts, observateurs, laïcs aussi, qui, après une prise de conscience à laquelle l'opération communautaire conférait une intense et joyeuse lucidité, se retrouvent chacun chez soi au ras du sol. C'est bien l'heure des vendanges, mais à mener au milieu des situations et des problèmes d'une dure saison pour l'Église comme pour le monde d'ailleurs.

Après : c'est la retombée qui suit une grande espérance; *après :* c'est le passage à la réalisation, qui s'avère tout autre chose qu'une application attendue des décisions prises; *après :* c'est un certain affadissement des textes qu'on ne relit pas toujours et qu'on traite comme des

lieux communs; *après :* ce sont les dissentiments sur le sens percutant et sur la portée des textes. Bref, selon le mot partout repris, c'est la crise.

— *Oui. Mais tout ce trouble, à votre avis, comment en rendre compte? Est-ce que c'est la défaillance des prêtres, des théologiens, des fidèles?*

— Pour ma part, j'en vois la cause dans le Concile lui-même, dans la logique de sa démarche et de son dynamisme. Ce qui me procure en même temps une intelligence du présent et une certaine sérénité. S'il fallait qualifier le Concile par un trait majeur, je proposerais de l'appeler « prophétique », selon toute la vigueur et le sens technique du mot, tant en langue théologique qu'en vocabulaire sociologique. Est prophète celui qui sait percevoir dans l'actualité des événements ce qui les engage dans la continuité et dans les ruptures d'une histoire en marche. Le prophète n'analyse pas des structures et des notions dans leur état, mais dans leur dynamisme. De cette manière, selon une formule fameuse, l'avenir est déjà présent. Le prophète le discerne, le lit, l'énonce, non pas dans des concepts pris et rationnellement définis, mais dans une perception mordante. Il regarde, alors, le présent en dehors de toute acception inconditionnelle de l'ordre établi. De ce fait, ses propos ont un surplus de sens, qui ne deviendra intelligible qu'à l'avenir, sous le choc des faits nouveaux, mais n'apparaît pas par la seule analyse des décisions et des textes. Il ne s'agira donc pas d'applications à partir de principes énoncés le plus clairement possible, mais de permanente découverte des implications, non par une adaptation plus ou moins opportuniste, mais par une fidélité même aux inspirations radicales.

Je vous l'ai déjà dit, je crois : l'*aggiornamento* dont parlait Jean XXIII n'est pas une mise à jour après quoi on reprend la route avec des formules définitives, c'est une intelligence sans cesse en travail sur « les signes des temps », en émergence des valeurs nouvelles, comme matière de l'Évangile dans un monde en marche.

On peut suivre, tout au long de la tenue du Concile et de

l'élaboration des textes, cette pression prophétique qui dépassait en permanence les analyses théoriques. Un jour, au cours d'une discussion minutieuse pour trouver une expression adéquate, un évêque intervint pour détendre l'opération, en disant : « C'est la mise en œuvre qui déterminera la pleine teneur de ces mots. » Hein! c'est une règle redoutable. C'est, évidemment, dans la constitution *Gaudium et Spes* qu'est le plus sensible ce prophétisme, non pas au détriment des analyses, mais dans la tension qui les tient en communion avec ce monde en mutation. Et beaucoup d'autres déclarations ou décrets en sont animés. C'est pourquoi, en mesurant bien le mot, et dans ce sens on peut dire que Vatican II est dépassé.

— *Comment?*

— Dans la mesure où son donné de base est prophétique, il appelle lui-même son propre dépassement. S'il est en projet — au sens fort — sur l'avenir, les textes prennent une nouvelle densité à mesure que l'avenir est présent. Bien entendu, la fidélité à l'inspiration primitive est difficile à définir, mais elle est la loi profonde. Si donc je m'en tiens à un commentaire, à une glose, je serai infidèle en réalité. C'est pourquoi, dans les décisions à prendre au jour le jour, selon la diversité des lieux et des milieux, il est normal que les responsables, à tout niveau, ne soient pas unanimes, comme s'il s'agissait d'un règlement à appliquer ou d'une formule dogmatique à enseigner. Sans doute, il faut regretter les dérives et les divagations, mais elles ne compromettent pas le caractère majeur des innovations du Concile.

— *Vous avez le sentiment que ces dérives et les divagations, dont vous ne niez pas l'existence, ne sont pas dangereuses finalement?*

— Elles créent des dangers momentanés et locaux. Mais, je pense que, sur le fond même du dynamisme ouvert, le principe reste valable et qu'il ne faut pas, à cause des divagations, resserrer immédiatement les freins; et, dans

le discernement des divagations, il faut être très attentif à ne pas céder à un régime de sanction tout de suite.

— *Oui. Mais, sans céder à un régime de sanction, on pourrait peut-être réorienter, remettre sur les bons rails.*

— Je pense qu'il n'y a pas de rails, au sens précis du mot. Ou, si vous voulez, les rails, au jour le jour, sont posés selon les situations concrètes. Les situations imposent une espèce d'invention permanente sur les textes qui nous servent de guides. C'est très caractéristique par rapport aux autres conciles. Le plus souvent, dans le passé, les conciles n'étaient guère affectés par une telle prospective : ils définissaient le contenu de la foi contre les hérésies qui la menaçaient, ils rappelaient des principes moraux face à un trouble des consciences. Ainsi, étaient-ils, comme on dit, dogmatiques. Le Concile de Trente a réagi contre le subjectivisme et l'individualisme de la grâce luthérienne ou calviniste, mais il a barricadé l'Église contre le problème posé par le retour à l'Évangile. Vatican I a dogmatisé contre les erreurs de ce temps, comme il l'a dit, celles du libéralisme comme celles du rationalisme, mais n'a pas su discerner les valeurs nouvelles de la liberté et de l'autonomie de la civilisation scientifique dans le monde moderne. Ces nouveautés, trop longtemps comprimées, ont fait irruption au jour même où se mettaient en travail les commissions de Vatican II, et ont déterminé l'allure, les réflexes des comportements les plus doctrinaux du Concile, dans un optimisme que — c'est vrai — nous jugeons maintenant, après coup, un peu excessif, mais qui contrastait avec l'âpreté des anciennes assemblées qui s'équipaient pour prononcer des anathèmes.

— *Bien. Mais alors, que faut-il faire maintenant?*

— Si mon diagnostic est bon, si ce Concile est vraiment prophétique, le travail à faire n'est pas seulement de commenter les énoncés, pas plus que d'appliquer des directives. Il appelle un labeur radical, dans une attention aiguë au devenir de l'homme et du monde, un labeur de permanente investigation, je disais, à l'instant, d'invention,

au titre même de l'économie historique du christianisme. Pas par opportunisme, pas par habileté, mais en tant que le christianisme est une économie dans l'histoire.

J'ai gardé un souvenir très vif d'une intervention du Père Rahner, dans un colloque du Centre catholique des intellectuels à Paris en 1966, à un moment où les textes conciliaires étaient encore tout frais, si l'on peut dire. Je fus alors un peu surpris de son propos. Il était cependant qualifié, ce Père Rahner, puisqu'il avait été l'un des plus exigeants experts de la rédaction de ces textes. Voici ce qu'il disait : « Ce serait tragiquement se méprendre sur le sens profond de Vatican II que de situer la tâche majeure de la théologie d'aujourd'hui et de demain dans le domaine de l'ecclésiologie, de la mariologie et autres thèmes semblables abordés explicitement par le Concile. La théologie d'aujourd'hui et de demain devra se faire théologie du dialogue avec les hommes qui pensent ne pas pouvoir croire. Il lui faudra donc réfléchir à fond, avec une sincérité radicale, sur ce qu'elle pense et veut dire quand elle parle de Dieu et du Christ. Que veut dire la théologie quand elle parle de Dieu et du Christ? C'est ce que, aujourd'hui, nous entendons de tous les côtés, en manière de procès de la théologie, tout comme nous entendons à la base cette question : " Qu'est-ce qu'être chrétien, aujourd'hui? " »

— *Bien sûr. Mais, précisément, le procès qui est, aujourd'hui, intenté à la théologie est basé sur un reproche essentiel : c'est qu'elle ne parle pas de Dieu. C'est un reproche qui est adressé d'ailleurs à toute l'Église.*

— Il y a un propos très significatif de Simone Weil qui dit : « Ce n'est pas à la façon dont un homme me parle de Dieu que je vois si son âme a séjourné dans le feu de l'amour divin, mais c'est à la manière dont il me parle des choses terrestres. »

— *D'accord. Mais, vous ne pensez pas qu'un certain nombre de prêtres, voire de théologiens, ont été tellement passionnés ces dernières années par leur découverte du monde qu'ils ont un peu oublié ce qui est leur rôle spécifique dans ce monde?*

— Certes. Il est clair que les dérives dont nous parlions tout à l'heure se retrouvent là. Il y a une dépolarisation qui peut aboutir aux pires excès, c'est-à-dire à un horizontalisme où l'engagement au monde suffit, sans aucune référence au Dieu transcendant. Mais, il faut bien voir, par ailleurs, que Dieu ne peut être atteint qu'à travers le Christ-homme, et que c'est par l'homme, et donc par une anthropologie, que j'atteins une théologie.

Voilà ma réponse à votre objection. Mais je voudrais maintenant continuer à répondre à la question que vous m'aviez posée auparavant : « Que faut-il faire maintenant? » Bien sûr, je ne veux pas m'engager dans un programme de rénovation de la théologie, ni faire un bilan des réformes de structures, pas plus que la mise au point des contestations désormais agréées dans l'Église. Ne fût-ce que par mon âge, je n'ai pas qualité ni compétence pour pareil propos. Je pourrais cependant présenter quelques observations et requêtes.

La première porte sur l'exigence d'une convivance — pour reprendre ce mot à la mode — du théologien, jusqu'à l'aspect le plus technique de son travail, avec la communauté du peuple de Dieu. A la limite, il n'y a pas de théologien de métier, même si, pour être un savoir, la théologie s'articule dans des énoncés conceptuels et systématiques. Une fois de plus, sur ce terrain particulier, il faut redire que le peuple de Dieu organisé en communauté hiérarchique, est le sujet de la Parole de Dieu. C'est à l'intérieur de cette communauté ecclésiale que s'élabore la théologie. La vie de l'Église est le lieu privilégié de la réflexion sur la foi jusqu'en sa recherche la plus questionnante. Cela à tous les niveaux, depuis les petites communautés locales, jusqu'aux grands ensembles dont l'Église est la présidence fraternelle. Ainsi, la théologie n'est pas une idéologie, en superstructure de l'Évangile, elle est incarnée dans la réalité historique, et sa spéculation la plus rigoureuse est innervée par la foi en l'économie du salut. Elle ne peut se détacher du *témoignage*, du message de la prophétie des

temps nouveaux, au moment même où elle s'équipe déjà en moyens culturels qui rendent le message intelligible à cette heure de l'histoire. C'est là que se résout, ou du moins trouve son champ, le problème redoutable de l'articulation de la foi et de la culture. Nous sommes en plein dans la logique du Concile, définissant la Constitution de l'Église *dans* le monde, et non pas juxtaposée à lui. La foi élabore l'intelligence théologique de son donné, à la faveur et par le moyen de la culture et des sciences humaines, qui en sont le tissu. C'est la raison profonde pour laquelle les réalités terrestres que captent ces sciences humaines sont, dans leur autonomie même, objet de savoir théologique. C'est là que le propos de Simone Weil est un très bon diagnostic. Se référer aux sciences humaines, qui est une opération difficile, redoutable, et dont certains ont peur..., moi, je pense que c'est, au contraire, la garantie d'un très bon travail.

— *Mais, à partir d'une schématisation de ce que nous apprennent les sciences humaines, certains peuvent être tentés de tout réduire.*

— Oui. Le danger des sciences humaines, c'est qu'il y a réduction, que ce soit en histoire, en psychologie, en psychanalyse, en sociologie, en ethnologie, ou même en linguistique. Je reconnais que, dans certains cas — je pense surtout à des sociologues —, il y a une inconsciente réduction qui finit par dissoudre l'élément kérygmatique, le message, qui est ramené à des causes qui sont vraies mais seulement à leur niveau épistémologique... Alors, le théologien qui refuserait ces causalités, en sous-œuvre, aurait tort et il nierait la théologie même. Je reconnais que le dialogue du théologien avec toutes les sciences humaines est assez difficile à mener : il doit leur laisser l'autonomie, ne pas les manipuler, ne pas les récupérer.

— *Il ne doit pas se laisser fasciner par elles non plus.*

— C'est le danger...

— *De la même manière que les sciences humaines critiquent le savoir théologique, le théologien ne doit-il pas critiquer lui, les sciences humaines?*

— Oui. Mais à l'intérieur de leur méthode propre. Si vous voulez, nous retrouvons, analogiquement, le problème qui s'est posé lorsque la culture gréco-latine — par l'intermédiaire de Platon, d'Aristote et de toutes les sciences de ce temps — est entrée dans la théologie aux XIIe et XIIIe siècles. Alors, certains se défiaient et condamnaient : vous savez que l'aristotélisme a été condamné à plusieurs reprises. D'autres ont affronté et ont su, sans rejeter l'analyse aristotélicienne ou platonicienne, et au contraire en la respectant, entrer avec elle dans un dialogue fécond. C'est la même chose que nous avons à faire, aujourd'hui analogiquement. Alors, en ce temps-là aussi, certains s'embourbaient dans ces sciences humaines que l'on appelait alors les « servantes » de la théologie, et ils n'arrivaient plus à ce qu'on appelle la sagesse théologique. Permettez-moi de citer un propos, un peu cru, d'un théologien dominicain de ce temps — c'était le premier recteur au collège universitaire de Paris — qui a dit : « Tous ces jeunes théologiens couchent trop longtemps avec ces servantes, de sorte que quand ils arrivent à épouser la sagesse, ils sont devenus inféconds. »

— *C'est peut-être un peu vrai encore, aujourd'hui?*

— Oui, c'est un peu vrai. Je vois, en effet, de jeunes clercs, dans tous les sens du mot, qu'ils soient prêtres ou laïcs, qui sont tellement attirés par les sciences humaines qu'ils n'ont même plus le temps, en tout cas ils n'ont plus la capacité, d'atteindre au niveau de ce que, dans un mot d'ailleurs un peu ambigu aujourd'hui, on appelle la sagesse, c'est-à-dire à la vision globale du destin de l'humanité sous la lumière de foi, depuis l'Incarnation du Fils de Dieu.

C'est pourquoi, et c'est ma seconde observation, la théologie comporte co-essentiellement — selon un mot qui vient des Grecs, et qui a cours dans le marxisme — la *praxis*. La théologie n'est pas une spéculation avec des applications pratiques relevant de préceptes surimposés; elle est l'intelligence même de la pratique sociale, depuis

le train quotidien de la vie familiale, professionnelle, culturelle, civique, jusqu'aux aspirations massives de la libération des hommes. Par cette articulation de la spéculation et de la pratique, par laquelle saint Thomas avait déjà qualifié la théologie de « sagesse », au grand sens du mot, nous évacuons la forme déductive de la base scolastique qui a perverti la pensée chrétienne pendant quatre siècles. C'est alors une idéologie, au sens péjoratif du mot, qui procédait de principes éternels et immuables, hors l'expérience et hors l'histoire : elle est condamnée à l'inefficacité.

Troisième observation : la réflexion théologique n'est pas premièrement la fonction idéologique d'un pouvoir, si légitime et si capital soit-il, tant dans la structure de toute société, qu'en institution fondée par le Christ. La théologie, foi en acte d'intelligence, tire sa force d'elle-même, en acte de foi, et non pas de l'institution. Comme elle naît, se développe, se juge et se critique dans et par la communion ecclésiale, elle est certes radicalement conditionnée par cette communauté, dont la succession apostolique constitue l'architecture et l'authenticité. Ainsi, la théologie est soumise au magistère, j'aimerais mieux dire, une fois de plus, au ministère de la Parole de Dieu. Mais, comme disait Banez, un commentateur de saint Thomas au temps de Luther : « Le magistère n'entre pas dans l'objet formel de la foi. » Entendez dans sa lumière génératrice.

— *Mais le magistère n'a-t-il pas pour mission de veiller au respect d'un certain nombre de dogmes?*

— Je dirais plutôt formules dogmatiques, c'est-à-dire que la vérité de la foi s'exprime dans des formules qui sont vraies, mais conditionnées par l'histoire, par la culture de ce temps, géographique et historique. Je prends un exemple massif : énoncés dans la théologie orientale, les dogmes sont assez différents de la théologie occidentale. La théologie de la grâce, par exemple : nous avons deux formules dogmatiques qui sont difficilement conciliables dans l'esprit, celle des Orientaux et celle des Occidentaux. Il y a là, non pas une vérité et une erreur, mais deux vérités dont la conciliation dialectique est assez difficile à faire et ne peut jamais être totalement accomplie.

Or, nous sommes à un moment donné où le support culturel de l'esprit humain est en modification, et je pense que certaines formules dogmatiques anciennes ne sont plus adéquates à ces nouveautés culturelles : elles ne sont pas fausses, mais elles ont besoin d'être complétées. Si le christianisme s'implante un jour dans la culture hindoue, il est clair qu'il faudra recourir à des concepts, à des imageries, à des représentations hindoues, qui sont assez différentes des nôtres. Nous imposons les catégories occidentales qui sont vraies, mais elles seront inintelligibles à ce nouveau type d'homme.

Or, si ceci est vrai géographiquement, c'est vrai aussi historiquement, de sorte que certaines formules acceptées facilement jusqu'à présent sont mises en question. Non pas qu'on les nie, mais la détermination conceptuelle et imaginative est insuffisante. Je pense, par exemple, à la critique qui est faite dans l'Église de Hollande du mot transsubtantiation pour exprimer le mystère de l'Eucharistie. Ce mot, emprunté à la métaphysique grecque, « substance », n'est plus guère intelligible au commun des chrétiens, comme au commun des hommes. D'ailleurs le sacrement relève de la catégorie des opérations symboliques — sans détriment pour le réalisme; il trouve donc son expression homogène, non dans une métaphysique essentialiste mais dans une analyse phénoménologique des symboles. Ce travail est très délicat, il a pu être maladroit et contesté, mais, en principe, il est bon.

Cette révision ne se fera pas à coups de décrets dogmatiques. L'expérience collective du peuple de Dieu constitué en communauté hiérarchique est le support vrai de cette révision de formules. De sorte que le théologien ne récuse aucunement le magistère, mais il a son propre travail par la foi elle-même. Ce n'est pas l'institution qui confère à la foi sa lucidité d'investigation de son objet : elle sera un contrôle nécessaire, du fait que la communauté ecclésiale est hiérarchique à partir de la succession apostolique. Ainsi, le théologien est au service du magistère comme un

expert auquel on doit recourir aussi bien pour l'analyse de la praxis du peuple de Dieu, des expériences, des besoins, des espérances, des problèmes de ce peuple de Dieu, que pour l'élaboration technique des formulations conceptuelles et culturelles, et, à l'occasion, dogmatiques, requises pour l'expression nécessaire de la foi. C'est, pour le théologien, un grand honneur de servir ainsi le magistère, mais sans détriment pour son travail propre.

On comprend alors de quelle manière et en quel sens est requise la liberté pour le théologien. La liberté de la recherche en Église est solidaire de la liberté des consciences dans la communion de foi. C'est là-dessus que fut mené le plus vif conflit du Concile, en vue de la formulation du décret sur la liberté religieuse, qui révisait à fond la théologie du Syllabus de Pie IX.

Au cours de ce débat, est intervenu notamment le cardinal Pellegrino, qui venait d'être nommé archevêque de Turin. C'était la première fois qu'il entrait en séance. Il prit la parole pour revendiquer comme test de la liberté des consciences, le consentement de l'Église à la liberté de recherche théologique. Il cita alors l'exemple d'un théologien qui, a-t-il dit, « est aujourd'hui un des principaux augures de ce Concile, mais que j'ai rencontré, jadis, en exil, écarté autoritairement du travail de l'Église officielle ». A la fin de la séance, j'allai trouver le cardinal et lui demandai qui, parmi les proscrits de ce temps, il visait. Teilhard de Chardin? Il me répondit : « Le Père Congar. »

De fait, non pas seulement par affection fraternelle, mais en témoin historique des obscures pesanteurs de l'Église dans le domaine de l'œcuménisme comme de plusieurs autres, je regarde, avec le cardinal Pellegrino, le Père Congar comme un exemple de recherche théologique exigeante, patiente, réfléchie, documentée, prophétique aussi. Sa réhabilitation ne vaut que si, en haut lieu comme dans l'opinion commune, on en tire bonne leçon. Ainsi est-il témoigné que l'Église est une communauté d'hommes libres. En vérité de l'Évangile, plus je suis libre en mon consentement à la Parole de Dieu aujourd'hui, plus ma foi est authentique. Il y va de la nature même de la foi : c'est ainsi qu'elle a son irréductible originalité parmi toutes les connaissances, au-delà de toutes les réductions psychologiques ou sociologiques.

— Vous venez de brosser une fresque très impressionnante. Mais, à côté de ça, nous, les chrétiens de la base, les fidèles, pris dans la bataille quotidienne, nous constatons que l'Église ne va pas bien. Alors, vous, est-ce que vous êtes optimiste en fin de compte?

— Au jour le jour, je suis assez inquiet. Je suis parfois de mauvaise humeur contre des opérations soit conceptuelles, soit institutionnelles, qui compromettent précisément le travail prophétique que je décrivais tout à l'heure. A court terme, témoin de ces dilutions, de ces contestations intempestives, je ne suis pas très optimiste, aussi bien sur les institutions, que sur les théologies.

Mais, à long terme, je pense que c'est une chance que nous avons. C'est une chance que nous avons, parce que nous sommes contraints, fût-ce avec nos maladresses, de décaper un certain enveloppement sociologique des données de foi, que nous solidarisions trop avec le message propre du Christ.

A long terme aussi, nous apprendrons à discerner les signes des temps, ces grands phénomènes qui sont comme les trames secrètes du mouvement du monde. Nous parlions tout à l'heure de rails qui ne doivent pas être posés d'avance, mais au fur et à mesure de la progression. Eh bien! je pense que, peu à peu, nous apprendrons à poser sur la route, sinon des rails, du moins des points de repère. En l'an 2000, nos petits-neveux diront que le travail qui s'est fait dans les années soixante-dix, malgré ses troubles, était bénéfique.

— C'est une bonne conclusion. Merci.